М. С. ГОРДІЄНКО

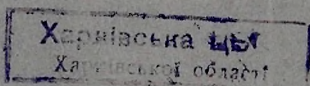


ПРАВОСЛАВНІ СВЯТІ: ХТО ВОНИ?

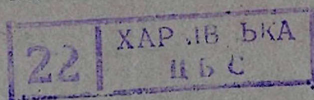
М. С. ГОРДІЄНКО

ПРАВОСЛАВНІ СВЯТІ: ХТО ВОНИ?





КИЇВ
ВИДАВНИЦТВО
ПОЛІТИЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ УКРАЇНИ
1983



86.37
Г68

Перу доктора философских наук, профессора Н. С. Гордиенко принадлежит ряд книг, содержащих научный анализ религиозной идеологии: «Современное православие», «Современный экуменизм», «Чему учат с амвона», «Политиканы от религии» и др.

В данной книге, написанной на большом историческом материале, читатель найдет аргументированные ответы на вопросы: кого и за что возводила в святые русская православная церковь? Кому служил культ святых в прошлом? Как используется этот культ в современном русском православии?

Книга адресована как атеистам, так и верующим, которым автор предлагает взглянуть на православных святых с научных позиций.

Г $\frac{0400000000-099}{М201(04)-83}$ 89.83

ПЕРЕДМОВА

Коли про святих говорить або пише атеїст, багато хто з віруючих виражає здивування, а дехто навіть висловлює осуд. Культ святих, твердять вони, явище церковне, яке належить до сфери глибоко особистих, суто інтимних переживань релігійно настроєної людини. Люди нерелігійні просто неспроможні ні зрозуміти віри в святих, ні, тим паче, пояснити її. Тому думка атеїста з цього питання для релігійної свідомості непереконлива і, отже, неприйнятна, а для релігійного почуття — образлива.

З таким твердженням не можна погодитися. Так, святі — об'єкт релігійної віри і предмет культового поклоніння, і через це характеризуються вони лише у храмових проповідях і богословських виданнях. Та все-таки до суто церковних явищ культ святих аж ніяк не віднесеш. Це водночас і явище соціально-етичного характеру, а тому воно виходить за церковні рамки і стосується не одних віруючих.

За церковними уявленнями, для віруючих конче обов'язковими, святі — це постаті, які мають окрім релігійної віри ще й певні соціально-політичні погляди, моральні якості, власне розуміння прекрасного і потворного і т. п. Від віруючих церква вимагає, щоб вони сприймали святих не тільки як релігійно-церковний ідеал, але і як соціальний, моральний та естетичний взірець — одне слово, щоб вони не тільки поклонялися святим, а й наслідували їх у своєму житті — як особистому, так і громадському. «Ми не одинокі тут, у світі боротьби,— говорять парафіянам православних храмів їхні «отці

духовні».— З нами цілий сонм кращих людей, які коли-небудь жили на землі, людей, які одухотворені вірою, жили любов'ю, сіяли праведністю, сонм святих людей, які готові прийти до нас у будь-яку хвилину... які своїм прикладом надихають нас, своїм заступництвом за нас допомагають нам... Будемо вчитися в них життю за богом, будемо наслідувати їх» («Журнал Московской патриархии», далі — ЖМП, 1970, № 7, с. 45). Життя святих сказав, звертаючись до учнів Московської духовної семінарії і академії, протоієрей С. Соколов, «є для нас живим уроком, що завжди наставляє нас, як треба нам вірувати, молитися, зберігати своє серце у чистоті, спасати душу, любити бога і ближніх наших, трудитися на користь їх, бути відданими своїй великій Батьківщині, служити благородній справі християнського миротворства» (ЖМП, 1979, № 3, с. 9).

І у храмовій проповіді, і зі сторінок церковної преси віруючим радянським людям навіюють, що саме у православних святих повинні вони шукати і знаходити відповіді на питання, як вірувати і як жити за вірою. При цьому священнослужителі і богослови постійно підкреслюють, що у віруваннях святих найповніше виражена «істина православ'я», а в їхніх поглядах і діях начебто повністю втілені такі соціально-політичні, естетичні та моральні ідеали, які співзвучні з корінними інтересами громадян соціалістичного суспільства і відповідають їхнім духовним запитам. Прославляння святих, повчає віруючих один із сучасних церковних проповідників, це «виявлення нашого глибокого благоговіння до їх святого життя, високих моральних досконалостей, до їх великих подвигів віри і благочестя», орієнтуючись на які релігійні люди «духовно зростають і вдосконалюються» (ЖМП, 1978, № 2, с. 33, 34).

Проблема глибини осягнення святими «християнських істин» — проблема, безперечно, суто релігійна. Вона цікавить тільки віруючих, і якщо виникає суперечка з цього питання, то лише між богословами. Атеїсти в цю суперечку не втручаються. Але питання про політичні, соціально-етичні та естетичні погляди святих і про ступінь відповідності (чи невідповідності) цих поглядів способу життя, соціальним ідеалам, моральним принципам і духовним запитам віруючих радянських громадян — питання не релігійне, а загальногромадянське. Воно однаковою

мірою актуальне для всіх нас — і атеїстів, і релігійних людей.

Справді, якщо православні святі були, як це твердять сучасні богослови і проповідники, соціально прогресивними і високоморальними людьми, чиї погляди і вчинки відображали інтереси передових суспільних сил і були продиктовані піклуванням про всенародне благо, то віддавати їм належне повинні і віруючі, і атеїсти.

А якщо таке твердження помилкове і святі — за дуже рідким винятком — насправді були оплотом політичної реакції, знаряддям антинародних сил, якщо їхнє духовне обличчя органічно чуже громадянам соціалістичного суспільства? Видима річ, у такому разі критичне ставлення до них мають виявляти не тільки атеїсти, а й віруючі: соціальні інтереси і громадянські почуття у нас, радянських людей, спільні і в установленні історичної істини ми заінтересовані однаковою мірою.

Ознайомлення з публікаціями про святих, виданими Московською патріархією, переконує в тому, що шукати цю істину в ідеологів сучасного руського православ'я марно. Якщо в деяких богословів і церковних істориків дореволюційної доби ще можна знайти спроби (щоправда, досить боязкі) підійти до культу святих з історичних позицій і дати хоч би видимість об'єктивного аналізу, то їхні сьогоднішні наступники таких спроб навіть не збираються робити. Пояснюється така, на перший погляд парадоксальна, ситуація просто.

Дореволюційні богослови та історики церкви були досить упевнені в собі, у непорушності підвалин релігії і церкви. Православ'я як державна релігія було у ті часи величезною силою, що спиралася на підтримку самодержавства і панівних класів буржуазно-поміщицької Росії. Тому його ідеологи не бачили нічого небезпечного у критиці (зрозуміло, вельми стриманій, яка велася з церковних позицій і була продиктована турботою про зміцнення позицій церкви в експлуататорському суспільстві) деяких тіньових сторін церковного життя, у тому числі й надто явних, кричущих вад православного культу святих. До того ж вони були завбачливими: свої критичні зауваження висловлювали не у проповідях і популярних церковних виданнях, адресованих широкій масі віруючих, а в спеціальній богословській літературі, розрахованій на вузьке коло релігійних ідеологів-професіоналів.

У богословів нинішніх становище інше. Вони живуть і діють у суспільстві масового атеїзму, де панує науковий матеріалістичний світогляд, а релігія і церква перебувають у стані гострої кризи, що постійно посилюється. Будь-яка, навіть найобережніша, критика тих або інших сторін церковного життя (у тому числі й культу святих) страшить богословсько-церковні кола: у такій критиці їм увижається загроза самому буттю руського православ'я. Зокрема, вони побоюються, що виявлення негативних аспектів цього культу, який склався в умовах феодальної Русі і буржуазно-поміщицької Росії і століттями виражав інтереси антинародних суспільних сил, скомпрометує руське православ'я в очах найбільш мислячої, громадянськи зрілої і соціально активної частини віруючих радянських людей.

Через це не тільки церковні проповідники, які мають справу з рядовими віруючими і добиваються у своїх зверненнях до сучасної «пастви» суто апологетичних[1] цілей, виявляють відверту необ'єктивність у характеристиці святих руської православної церкви. Тим самим грішать і автори богословських статей і трактатів, які формально стоять на дослідницьких позиціях і адресують створені ними праці своїм-таки колегам-теологам (мабуть, побоюються, що критичний матеріал, якби він був у їхніх творах, стане відомий простим віруючим і багатьох з них збентежить). Ні ті, ні другі навіть не роблять спроби обрисувати сьогоднішнім парафіянам православних храмів справжнє обличчя святих, які прославляються церквою. Ігноруючи безсумнівні свідчення вітчизняної історії і замовчуючи найавторитетніші висновки історичної науки (а заразом і критичні матеріали, що містяться у працях дореволюційних церковних істориків), вони надають усім руським православним святим рис соціально прогресивних і високоморальних особистостей і при цьому не турбуються про докази істинності створених ними образів «угодників божих», їх відповідності історичній правді.

Ось чому саме атеїсти, вільні від такої однобічності і явної упередженості, мають займатися об'єктивним

---

[1] Апологетика (грец.— apologetikos — що захищає) — у прямому розумінні частина богослов'я, яка ставить своїм завданням захист релігії; у переносному — упереджений захист, вихваляння чого-небудь замість об'єктивного розгляду.

аналізом різних аспектів культу святих, щоб показати справжнє обличчя тих «ревнителів благочестя», яких сучасне духівництво найчастіше пропонує віруючим радянським людям як соціально-етичний взірець. Робити це необхідно для того, щоб порівняти характеристики, які даються православним святим богословсько-церковними колами, з реальною картиною колишнього життя і діяльності «угодників божих», нарисованою у джерелах, що заслуговують довір'я, у тому числі й церковно-історичних, відомих духівництву, але недостатньо відомих рядовим парафіянам.

Прикладів такого аналізу в радянській науково-атеїстичній літературі порівняно небагато, але вони все-таки є. Не зупиняючись на численних статтях, присвячених критичному розгляду православного культу святих і опублікованих у найрізноманітніших збірниках і журналах, укажемо лише на найбільш відомі книги і брошури різних років.

Із праць 20—30-х років найбільший інтерес становлять книги: *Паозерский М. Ф.* Русские святые перед судом истории. М.— П., 1923; *Никольский Н. М.* История русской церкви. Изд. 2-е. М. — Л., 1931; *Горев Мих.*[1] Троицкая лавра и Сергий Радонежский. М., 1920 і Последний святой. М.— Л., 1928; *Каяндер Е. Г.* Русские святые. М., 1930 та ін. У них є багато фактичного матеріалу, ознайомлення з яким істотно полегшує сучасним дослідникам науковий аналіз православного культу святих.

Кілька книг з проблеми, що розглядається нами, було видано в 60-ті роки. У першу чергу необхідно згадати такі з них: *Ранович А.* Как создавались жития святых. М., 1961; О святых мощах. Сб. матер. М., 1961; *Юдин Н. И.* Правда о петербургских «святынях». Изд. 2-е. Л., 1966; *Алмазов С. Ф., Питерский П. Я.* Праздники православной церкви. М., 1962; *Чертков А.* Рассказы о «житиях святых». М., 1963; *Шамаро А.* О чем умалчивает церковный календарь. М., 1964; *Белов А. В.* Правда о православных «святых». М., 1968.

Написані на великому і різноманітному матеріалі, як правило, добре аргументовані, ці книги і понині становлять значний інтерес для тих, хто бажає неупереджено розібратись у справжньому змісті культу

[1] *Горєв Мих.*— псевдонім колишнього священика М. В. Галкіна, який відмовився від сану невдовзі після Лютневої революції. Після Жовтня вів велику атеїстичну роботу.

православних святих і його впливі на духовне обличчя сучасних віруючих.

Однак не тільки публікації далеких 20—30-х років, а й видання 60-х років давно стали бібліографічною рідкістю. До того ж від часу виходу останньої з них у руському православ'ї з'явився ряд нових тенденцій, що мають відношення до культу святих.

Зокрема, в останнє десятиріччя дещо змінилося ставлення Московської патріархії до характеру і темпів модернізації руського православ'я. Якщо в 60-ті роки вона всіляко форсувала цей процес, то починаючи з III помісного собору руської православної церкви (1971 р.) почала дещо пригальмовувати його. Головну увагу керівництво церкви звертає нині не на пошуки нового в релігійній ідеології і культі, а на освоєння уже знайденого і приведення його у відповідність з церковними традиціями — одне слово, на стабілізацію всього процесу оновлення православ'я. Як стабілізуючий фактор Московська патріархія використовує християнські авторитети минулого, у тому числі і святих руської православної церкви, котрих зображують прихильниками оновлення релігії, але оновлення помірного, що відбувається під суворим контролем церкви [1].

Такі причини помітної активізації останніми роками у сучасному руському православ'ї пропаганди культу святих. Без посилання на святих сьогодні не обходиться жодна храмова проповідь. Постійно звертаються до їх авторитету автори богословських статей і доповідей. Дослідженню життя і діяльності «угодників божих» присвячена значна частина праць, виконуваних випускниками духовних академій, а також багато магістерських дисертацій, що захищаються сучасними богословами. За останні п'ять років тільки в трьох з дев'яти періодичних видань руської православної церкви («Журнал Московской патриархии», «Богословские труды» та «Православний вісник») опубліковано понад сто п'ятдесят статей, доповідей, проповідей і заміток, в яких пропагується культ святих.

Усі православні святі характеризуються сучасними богословами і проповідниками у найхвалебніших тонах. Про них говорять як про «немеркнучі взірці глибокої ві-

[1] Цю сторону діяльності церкви проаналізовано у брошурі: *Гордиенко Н. С., Курочкин П. К.* Особенности модернизации современного русского православия, М., 1978.

ри і щирого благочестя», яких потрібно наслідувати в усьому, у тому числі і в дотриманні норм повсякденного життя. Сьогоднішніх парафіян орієнтують на те, щоб вони не просто шанували «носіїв святості» і благоговіли перед ними, а неодмінно «бачили у святих божих людях своїх наставників» (ЖМП, 1978, № 2, с. 33).

Пропагуючи культ православних святих, релігійні ідеологи і парафіяльне духівництво допускають в інтересах церкви явні відхилення від історичної правди і використовують найрізноманітніші способи дезорієнтації своїх слухачів і читачів. Залишити все це без спростування і критики не можна. Інакше так і не стане набутком релігійних громадян нашого суспільства знання про те, ким же були руські православні святі насправді і який справжній смисл тих суспільно-політичних і соціально-моральних ідеалів, носіями яких вони були і залишаються.

Ця критика має бути не тільки аргументованою, такою, що спирається на переконливі докази, а й неодмінно коректною, спокійною, не образливою для релігійного почуття, розрахованою на сприйняття її як атеїстами, так і віруючими, принаймні тими з них, хто не відвик прислухатися до доказів розуму і не втратив смаку до істини.

Тим часом за останнє десятиріччя побачило світ лише одне видання, що містить критичний аналіз православного культу святих (*Белов А. В.* Когда звонят колокола М., 1977). Проте автор цієї книги не ставив собі за мету виявлення нетрадиційних підходів сучасного руського православ'я до культу святих. Тому залишилися нерозглянутими зміни у шануванні і прославлянні Московською патріархією «угодників божих», спроби ідеологів цієї конфесії використати культ святих для надання сучасному руському православ'ю видимості соціально-прогресивної ідеології, яка нібито сприяє дальшому розвитку соціалістичного суспільства.

Щоб стала очевидною неспроможність цих спроб, необхідно порівняти характеристики, які даються святим поборниками сучасного православ'я, з фактами історії і висновками науки. Чи можуть такі порівняння, що їх роблять атеїсти, стати переконливими для віруючих? Безперечно. Однак робити їх слід не тільки з суто наукових позицій, де неминучі розбіжності між атеїстами і віруючими, а й з позицій громадянських, класових,

соціальних, єдиних для всіх радянських людей — як для тих, хто приймає релігію, так і для тих, хто відкидає її.

Виходячи з цих міркувань, автор намагався розглянути культ православних святих під таким кутом зору, який виявився б прийнятним і для атеїстично настроєного читача, і для віруючого. Остання обставина вимагала, по-перше, детальнішого розгляду деяких питань, які для атеїстів давно загальновідомі, а для віруючих ще ні, а по-друге, постійного звертання за доказами не тільки до наукових публікацій, що сприймаються віруючими з певною упередженістю, а й до церковних. Зокрема, широко використовуються у книзі факти і висновки, які є в таких працях церковних істориків минулого, як «Історія канонізації [1] руських святих» *В. Васильєва,* «Житія святих як освітньо-виховний засіб» *О. Яхонтова,* «Історія руської церкви» та «Історія канонізації святих у руській церкві» *Є. Є. Голубинського,* «Історія руської церкви» митрополита Макарія (Булгакова), «Руські святі, шановані всією церквою або місцево» архієпископа Філарета (Гумилевського) та ін. Саме з цієї причини довелося наводити висловлювання сучасних богословів, зроблені ними на сторінках «Журнала Московской патриархии», «Настільної книги священнослужителя» та інших видань руської православної церкви.

Загальна кількість святих, шанованих прихильниками руського православ'я, дуже велика. В основному це святі, запозичені в константинопольської та інших помісних православних церков. Однак головну увагу руська православна церква приділяє культу своїх власних святих. Саме їх у першу чергу подає духівництво віруючим радянським людям як неминущі соціально значущі і морально досконалі взірці життя і діяльності. Тому об'єктом аналізу, що склав зміст цієї книги, є головним чином руські православні святі.

Готуючи цю книгу до видання українською мовою, автор доповнив її матеріалами, що з'явилися після виходу у світ російського видання. Зокрема, враховано те нове, що внесла в культ святих широко розгорнена Московською патріархією підготовка до святкування тисячоліття

---

[1] Канонізація (від грец. kanon — правило, список, припис) — процес піднесення того чи іншого небіжчика (за церковною термінологією — «усопшего») до рангу офіційно визнаного святого (з визначенням йому самостійного місця в церковному календарі і призначенням спеціальної храмової служби).

офіційного прийняття християнства київським князем Володимиром — так званого «хрещення Русі», датованого 988 роком.

Наново написаний для українського видання четвертий розділ книги, що знайомить читача з тим, як і для чого використовується культ православних святих реакційними колами руської церковної еміграції (так званою «руською зарубіжною церквою»).

I

КОГО І ЗА ЩО ПРИЄДНУВАЛИ ДО «ЛИКУ СВЯТИХ»?

Щоб правильно зрозуміти суть православного культу святих, його місце в сучасному руському православ'ї, не досить проаналізувати нинішні погляди церкви з цього питання. Необхідно хоча б коротко ознайомитися з минулим руської православної церкви. Це допоможе розібратися в тому, як формувався культ «угодників божих», з яких компонентів він складався, на чому базувався і чиї інтереси виражав,— розібратися грунтовно, серйозно, спираючись на конкретні факти та історичні свідчення, переконливі не тільки для атеїстів, а й для віруючих.

Почати розмову найдоцільніше з установлення ступеня надійності тих джерел, з яких сучасне духівництво черпає свої відомості про святих руської православної церкви, що їх подають відвідувачам храмів і читачам богословських видань Московської патріархії.

ЧИ ДОСТОВІРНІ ЦЕРКОВНІ ВІДОМОСТІ ПРО СВЯТИХ?

За вченням церкви, святими називаються люди, які колись реально існували і які завдяки своєму праведному життю, подвигам або мучеництву «на славу богу» нібито стали після смерті заступниками людей перед «всевишнім». Вважається (віруючих намагаються переконати в цьому всіма доступними духівництву засобами), що про кожного «праведника божого» церква має найдостовірніші відомості, які вона подає парафіянам як наочні свідчення «подвигів віри і благочестя», доводить за допомогою спеціальних молитов, псалмоспівів, церковних служб і, нарешті, нарисів про їх життя і ді-

яльність (так званих житій святих). «Коли ми вшановуємо пам'ять святих людей,— говорив в одній з проповідей архієпископ Михаїл (Мудьюгін),— то звичайно знаємо, як протікало їхнє життя, чим знаменна їхня діяльність» (ЖМП, 1977, № 11, с. 34).

Тому, розповідаючи в який уже раз своїм слухачам і читачам про того чи іншого святого руської православної церкви, сучасні проповідники і богослови характеризують його як добре знайому їм особистість, життя якої відоме в усіх подробицях. Ними детально і яскраво живописуються не тільки зовнішні дії будь-кого з «угодників божих», хоч би як давно він жив, а й найпотаємніші його думки, які він за життя нікому не повіряв.

Тим часом добре відомо (у тому числі й ідеологам сучасного руського православ'я), що про значну частину своїх святих руська православна церква або взагалі нічого не знає, або знає дуже мало. Встановлено це не сьогодні, а давним-давно, і зробили це не атеїсти, а самі ж церковні історики: досить згадати такі фундаментальні дослідження богословів минулого, як багатотомна «Історія руської церкви» архієпископа (згодом митрополита) Макарія (Булгакова), «Історія руської церкви» та «Історія канонізації святих у руській церкві» Є. Є. Голубинського та ін. Ось, наприклад, що повідомляється з питання, яке нас цікавить, в останній з названих вище книг. Немає абсолютно ніяких відомостей про 61 святого, черепи яких («мироточиві глави», за церковною термінологією) збереглися в ближніх і дальніх печерах Києво-Печерської лаври. Тому церква називала їх «невідомими святими» (с. 204, 206, 208; тут і далі цитуємо за кн.: История канонизации святых в русской церкви. Изд. 2-е. М., 1903).

Не знає церква не тільки про спосіб життя, а й навіть імен 12 ченців, які брали участь у спорудженні й оздобленні Печерського храму як мулярі та іконописці (у сучасному церковному календарі ці безіменні святі згадані, як «дванадцять майстрів зодчих»).

«Зовсім немає жодних біографічних відомостей», говорячи словами Є. Є. Голубинського, про 69 святих післязолотоординського періоду, чиї мощі були виставлені для загального поклоніння в печерах Києво-Печерської лаври (с. 207). Відомі лише їхні чернецькі імена та короткі характеристики, у яких в одних випадках згадується лише про види «монастирського послушенства»

небіжчиків (Алипій-іконописець, Лука-економ, Марк-гробокопач, Никодим-проскурник, Лонгин-брамник і т. п.), а в інших — не було навіть такої мінімальної інформації (Алексій-затворник, Іоанн-постник, Онуфрій-мовчазний, Нестор-некнижний, Павло-послушний, Силуан-схимник, Пимен-багатохворобливий і т. д.).

І так стоїть справа не тільки з києво-печерськими святими, а й з багатьма іншими «угодниками божими», яких прославляє руська православна церква, незважаючи на те, що про них невідомо нічого, крім імен. Ось, для прикладу, як характеризуються деякі з них Є. Є. Голубинським: Авраамій Ростовський і Харитина Новгородська жили «невідомо коли» (с. 82, 142); Сергій і Герман Валаамські — «про час життя відомо тільки те, що перший з них прийшов на острів Валаам у 1329 р.» (с. 147); про п'ятьох братів Алфанових «вірогідного нічого не відомо» (с. 147); Антоній Чорноєзерський, Зосима Вербозомський і Никандр Городенський схарактеризовані як такі, що «невідомо коли жили» (с. 157, 158), а про Прокопія Устьянського сказано, що він «зовсім невідомий своєю особистістю чи своїм званням і станом» (с. 159), і далі в тому самому дусі. «Про багатьох мучеників і подвижників,— констатує «Настільна книга священнослужителя» — збереглася пам'ять, тобто лише ім'я святого, записане в місяцесловах»[1] (т. II, с. 6).

Немало серед руських православних святих і таких постатей, відомості про яких церква має, але вони настільки непевні або суперечливі, що навіть богослови відмовляються довіряти їм. Наприклад, як святий шанується рязанський єпископ Василій. Але в давній Рязані було два єпископи з таким ім'ям: один жив у XIII столітті, а другий — у XIV. «Досі,— писав Є. Є. Голубинський,— залишається не зовсім з'ясованим... питання: котрий з двох є святий» (с. 122). Згадавши про включених церквою у список «угодників божих» суздальських єпископів Феодора та Іоанна, Є. Є. Голубинський заявив на основі аналізу літописних матеріалів, що про них «немає достовірних відомостей», а церковну оповідь про цих святих схарактеризував вельми нешанобливо — як «вигадку» (с. 143). Різко суперечать даним літописів церковні відомості про Анну Кашинську. Церква вважає її

---

[1] *Місяцеслов* — церковний календар з вказівкою днів шанування всіх святих.

дочкою кашинських бояр, яка одружилася з тверським удільним князем Михайлом Ярославичем і померла у 1337 чи 1338 році. Тим часом відомо, що дружина Михайла Ярославича була дочкою ростовського князя Дмитрія Борисовича і померла у 1368 році (с. 159—161).

Ясно, що при такому стані речей відомості про згаданих вище святих, які є в церковних проповідях і богословських статтях, не можна оцінити інакше, як плід релігійної фантазії («благочестивий вимисел»). А те, що ця фантазія подається віруючим радянським людям як достовірна інформація, характеризує сучасне православне духівництво аж ніяк не з кращого боку.

Щоправда, серед руських православних святих немало й таких осіб, про кого точно відомі час їхнього життя, характер діяльності і навіть біографічні подробиці. Їх життєвий шлях відображений у спеціальних виданнях, санкціонованих церквою, — так званих житіях святих. Ось ці ж бо житія, багаторазово переказувані богословами і проповідниками, сприймаються віруючими як історичні документи, укладені або сучасниками святого, або його найближчими наступниками і послідовниками.

Тим часом і у книгах дореволюційних істориків, і в працях радянських дослідників давно доведена ненадійність біографічних відомостей, що є в житійному матеріалі: наявність у житіях величезної кількості неточностей, суперечностей, запозичень, явних вигадок та інших нісенітниць. Особливо велика дослідницька робота у цьому зв'язку була виконана російським істориком В. Й. Ключевським — автором книги «Давньоруські житія святих як історичне джерело», виданої в Москві у 1871 році. Виявлені ним численні приклади невірогідних відомостей, які є в давньоруських житіях святих, настільки переконливі, що їх не наважився заперечувати жоден з великих богословів і церковних істориків дореволюційних часів. Зокрема, на ці приклади часто посилались у своїх працях такі богословські авторитети, як митрополит Макарій (Булгаков), професор Є. Є. Голубинський та ін.

Наявність у житійних нарисах величезної кількості фактичних помилок, одностайно відзначена всіма дослідниками (у тому числі й церковними), пояснюється не стільки такими суб'єктивними факторами, як несумлінність чи неуцтво давніх агіографів[1], скільки

[1] Від грец. hagios — святий і grapho — пишу.

причинами об'єктивного характеру. Найголовніші з них такі.

Насамперед, слід урахувати, що житіє, як правило, укладалося через багато років і навіть десятиліть після смерті святого. На цей час фактичні дані про життя і діяльність «угодника божого» вже були добре забуті, документальні матеріали (якщо вони колись і були) загублені, й агіографу доводилося покладатися тільки на свою фантазію або використовувати як зразок інші житія.

Більше того, від авторів житій ніхто не вимагав документальних відомостей про справжнє обличчя святого. У церковних колах домінувало переконання, що житія святих не біографічні нариси, а повчальні оповідання і на першому плані в них має бути не інформація, а напучення. Так, до речі, визначав житійний жанр і В. Й. Ключевський. «Історична біографія,— писав він,— відтворює передусім окремі, індивідуальні риси певної особи. Житіє, навпаки, бере з індивідуального життя тільки те, що підходить під загальний тип, тобто в чому безпосередньо відобразився загальний християнський ідеал. Житіє відноситься до історичної біографії так, як іконописне зображення до портрета» (*Ключевський В. О.* Соч., т. 6. М., 1959, с. 73). Згідні з такою точкою зору й ідеологи сучасного руського православ'я, які вважають твердження «житіє — аж ніяк не біографія» «цілком правильним» (Богословские труды, далі — БТ, зб. 11. М., 1973, с. 59).

Таке розуміння специфіки житійного жанру виробилось у давньоруських агіографів під прямим впливом візантійських творів. Як відомо, перші збірники житій святих потрапили на Русь із Візантії. Ось як характеризує їх протоієрей О. Державін у своїй магістерській дисертації «Четьї-Мінеї [1] святителя Димитрія, митрополита Ростовського, як церковноісторична і літературна пам'ятка»: візантійці дивилися на житіє «не як на правдиву історичну розповідь про життя подвижника, а як на напучення, і притому написане в штучному, риторичному стилі» (БТ, зб. 15. М., 1976, с. 75).

Так само почали робити й агіографи руської православної церкви. Маючи у своєму розпорядженні наймінімальніші дані про того чи іншого «подвижника віри і благочестя», що були у старих оповідях і записах, вони

---

[1] Щомісячні читання (від грец. menaia — місячні).

«за короткими, написаними по пам'яті чи за розповідями сучасників, відомостями про святого» укладали повне його житіє, «не турбуючись про вірогідність повідомлюваних фактів», спокійно запозичуючи і переносячи з одних житій в інші «цілі відділи» (там же, с. 77). В іншому місці своєї монографії протоієрей О. Державін знову підкреслив: під виглядом «історично перевірених фактів» автори житій святих пропонують своїм читачам «вимисли благочестивої фантазії» (БТ, зб. 16. М., 1976, с. 109).

Інакше й бути не могло. Практично всі нині відомі житія святих, особливо давньоруські, укладені набагато пізніше того часу, коли жили (чи могли жити) самі «угодники божі». Не маючи достовірних відомостей про святих, автори житій могли покладатися лише на власну винахідливість: або творити за своїм розумінням, або запозичувати вже готові сюжети й образи у своїх попередників. І в тому, і в іншому випадках створений агіографом образ святого не мав нічого спільного зі своїм прототипом. Через це навіть церковні дослідники, які самі перебували під впливом культу святих, висловлювалися негативно про творчість багатьох агіографів, звинувачуючи їх у вигадках і плагіаті.

Наведемо як приклади лише деякі з таких висловлювань митрополита Макарія (Булгакова) і професора Є. Є. Голубинського.

Митрополит Макарій (История русской церкви, т. VII, кн. 2. СПб., 1874):

Житіє Іоанна Новгородського — «обширне і небідне змістом, але здебільшого побудоване на усних переказах і оповідях, інколи якщо і не вигаданих, то прикрашених і навіть викривлених у деталях народною фантазією, і, крім того, не позбавлене деяких хронологічних невідповідностей» (с. 161).

Автор житія ярославських князів Василія і Костянтина «надто невправно скористався різними запозиченнями з житія ярославського-таки князя Феодора Чорного» (с. 398).

Житіє псковського князя Всеволода — «бідне змістом»: у ньому «абияк зведені нечисленні свідчення літописів про князя Всеволода, якого автор через неуцтво відносить до часів Лівонського ордену» (с. 447).

Житіє Савви Сторожевського містить відомості, «запозичені з житій Сергія Радонезького та його учня Никона» (там же).

Житіє Єфрема Перекомського охарактеризовано як «украй невдале, укладене невідомим, котрий майже весь зміст запозичив із житія Олександра Свирського... і тому неминуче впав у різні суперечності і хронологічні невідповідності» (с. 448).

Не менш різкий у судженнях про житія святих руської православної церкви і Є. Є. Голубинський, який дав багатьом з них непохвальні характеристики у своїй «Історії канонізації святих у руській церкві»:

Житіє Прокопія Устюзького «дуже мало надійне» (с. 78).

Житіє єпископа Ігнатія Ростовського «надто коротке і надто бідне фактичними відомостями»; у ньому «ясно дається знати, що воно написане через більш або менш тривалий час після кончини єпископа» (с. 81).

Нерідко житія (при «надто невисокому літературному достоїнстві більшої їх частини») «забавно і незабавно списуються»: життя Єфрема Перекомського змальоване майже буквально словами житія Олександра Свирського; на Прокопія, юродивого Устюзького, «біограф його переніс цілком» оповідання з житія Андрея, юродивого Цареградського; автор житія Олександра Свирського «буквально виписав» із житія Сергія Радонезькокого оповідку про явлення останньому «божої матері» (с. 292—293).

Не без сарказму пише Є. Є. Голубинський «про служби зовсім, так би мовити, екстравагантні», у яких «святителі», що мирно сконали, оспівуються як мученики і в яких православним «пустельним подвижникам» приписуються такі церковно-громадські діяння, «які їм і уві сні не снились», і все це тому, що служби ці являють собою «перенесені на руських святих перші-ліпші або з якоїсь безглуздої примхи взяті служби грецьким святим» (с. 292).

Такої самої думки з цього питання дотримувався і В. Й. Ключевський: усі наведені вище недоладності (і ще багато інших аналогічного характеру) згадані в його книзі «Давньоруські житія святих як історичне джерело» (див.: с. 269, 280, 298, 304, 346 та ін.).

Розрізнений житійний матеріал такої невисокої якості і малої пізнавальної цінності був механічно скомпонований митрополитом Московським і всієї Русі Макарієм (XVI ст.), склавши зміст декількох томів «Великих Четьїх-Міней». У кожному томі житія розміщені за

днями церковного вшанування святих. Поряд з церковними творами в «Мінеї» були включені і фрагменти світських.

Ось як охарактеризував принцип роботи над цим збірником митрополита Макарія однойменний автор уже згадуваної «Історії руської церкви» (т. VII, кн. 2): ставлячи перед собою не наукову мету, а суто практичну, укладач «Міней» при збиранні творів російських та іноземних авторів «і на думці не мав відшукувати, наприклад, стародавніші їх списки чи вибирати кращі їх редакції... відокремити оригінальні твори від підроблених, вірогідні від сумнівних, зіпсованих тощо». Усі його клопоти «були спрямовані» на те, щоб включені в «Мінеї» твори були «повчальні і легкозрозумілі читачам і слухачам» (с. 432).

Те саме пише про макаріївські «Четьї-Мінеї» і сучасний церковний історик, відзначаючи, що «повчальний матеріал дістав у них зверхність над історичним» (БТ, зб. 15, с. 77).

Не змінив традиційного підходу до оцінки змісту житій святих і митрополит ростовський Димитрій (Туптало), який уклав свої «Четьї-Мінеї» наприкінці XVII — на початку XVIII століття. Ця праця, що багаторазово перевидавалась у XVIII—XIX століттях, а на початку XX століття перекладена з церковнослов'янської мови на російську, високо цінується і нинішніми поборниками православ'я, які вважають, що вона «досі не втратила свого значення» і навіть «є улюбленим читанням руського православного народу» (?!) (там же, с. 61).

А як осмислювався митрополитом Димитрієм житійний матеріал? Чи визначався ним ступінь вірогідності тих відомостей, що містились у житіях, які він включав у «Мінеї»? Відповіді на ці питання ми знаходимо в об'ємистій праці вже згадуваного протоієрея О. Державіна. Зі слів святителя, пише сучасний дослідник праць митрополита Димитрія, видно, що «за його розумінням, Четьї-Мінеї не історичний твір»; мета і призначення їх полягає не в тому, щоб «повідомляти точні і строго перевірені факти з життя того чи іншого прославлюваного церквою угодника божого», а в тому, щоб «дати читачеві повчальне, душопожитне читання», щоб «збудити в ньому схиляння перед доброчесністю і перед тим, хто був її носієм на землі» (БТ, зб. 16, с. 98—99).

Автор дослідження раз у раз підкреслює, оцінюючи зміст «Міней» митрополита Димитрія: «строго наукової критики джерел у святителя немає», «святитель явно показує, що завдання його праці полягало в напученні читачів, а не в історичному вивченні подій» (там же, с. 114). І далі: митрополит часто «заглиблювався у сферу легенд і апокрифічних оповідей»; він «погано відрізняв дійсну історичну подію від вигадки і, спокушений новизною та інтересом уміщуваних в останній відомостей, вносив її у свої оповіді про святих»; «більша частина таких додатків подає такі відомості про святих, які навряд чи можуть бути визнані історично вірогідними» (там же, с. 119).

Іншими словами, сучасний православний богослов переконливо показав у своєму дослідженні творчості митрополита Димитрія, що автор «Четьїх-Міней» не тільки не усунув явні домисли з житійного матеріалу, що потрапив до нього, а й сам додав до них плоди власної та чужої фантазії. Але ж все це пропагувалося і пропагується віруючим як абсолютні істини, які нібито апробовані церквою і тому не підлягають жодному сумніву. До того ж пропагується не від нагоди до нагоди, а систематично, день у день: і у проповідях, і в церковних службах, і в богословських статтях.

Критично відзивався про житія святих архієпископ Філарет (Гумилевський), чий богословський авторитет високий у сучасному руському православ'ї. У передмові до свого тритомника «Русские святые, чтимые всей церковью или местно» (Изд. 3-е, СПб., 1882) він, зокрема, заявив: «З давніх оповідей про святих руської церкви небагато писані сучасниками, дуже багато — людьми пізнішими, до того ж писані людьми різних обдаровань і різної освіти. Повторювати всі ці повісті без розбору, без перевірки — грішно перед чистою совістю і соромно перед освіченим розумом» (с. I). До недоліків житій Філарет відніс, зокрема, те, що «деякі з них були виправлювані і доповнювані не раз», що в них багато штампів (типу «від юності навчався благочестю»), які видаються агіографами за історичні риси особистості святого (с. IV).

Щоправда, звинувативши своїх попередників у тому, що вони не турбувалися про істинність житійної оповіді, Філарет відразу ж зізнався, що й він пішов тим самим уторованим шляхом. Справді, він перетлумачив

багато житій на свій лад, у відповідності з духом часу: усунув з них ті відомості, «які здавалися повчальними свого часу і які нині можуть послужити тільки для спокуси»; не вважав обов'язковими для себе такі «пояснення, які пізній біограф давав тим чи іншим подіям, або його власні міркування» (с. V). Водночас архієпископ «поповнював старовинні оповіді такими відомостями, про які немає й натяку у давніх, або міркуваннями, які викликає пізніший час» (там же). «Житіє нашого часу,— виправдовував Філарет свій суб'єктивізм у тлумаченні житійного матеріалу,— має бути написане так, щоб воно було повчальним і напутливим для людей нинішнього часу» (там же).

Таким чином, критицизм архієпископа Філарета, виражений у передмові до тритомника, не поширився на зміст самих томів. Його праця не внесла нічого нового у традиційний підхід руської православної церкви до житій святих. Як і його попередників, Філарета цікавила в житії не істина, яка б приваблювала своєю вірогідністю, а привертала до себе мораль.

Скептично поставився до житій святих петровський «Духовний регламент» (М., 1866), один із пунктів якого вимагав: «Смотреть историй святых, не суть ли некие из них ложно вымышленные, сказующие чего не было или и христианскому православному учению противные, или бездельные и смеху достойные повести. И таковые повести обличить и запрещению предать со объявлением лжи в оных обретаемой» (с. 17). Процитувавши цю вимогу у своїй «Історії канонізації святих у руській церкві», Є. Є. Голубинський погодився з тим, що її слід розглядати як припис, «що має значну застосовність» (с. 293).

З наведених вище свідчень богословів і церковних істориків видно, що немає жодних підстав сприймати житія, з яких сучасне духівництво черпає матеріал для своїх проповідей і статей про «угодників божих», як документоване джерело вірогідної інформації про святих. Тим більш неприпустимо використовувати житійні сюжети, найчастіше вигадані самими агіографами, як докази наявності у «подвижників віри і благочестя» глибокої релігійності і духовно-громадянських якостей. Судити про руських православних святих треба не за житіями, а за вірогідними свідченнями вітчизняної історії (звичайно, якщо такі є). Відсутність таких свідчень позбавляє житійну оповідь, хоч би якою широкою вона була, інформаційних якостей.

Тим часом досить погортати церковні журнали останніх років або прослухати храмові проповіді сьогоднішніх «пастирів», щоб переконатись: ідеологи сучасного руського православ'я прагнуть прищепити віруючим радянським людям не тільки некритичне, а прямо-таки наївно-простодушне ставлення до житій святих, у тому числі й до таких, сумнівність яких бентежила в минулому як ліберально настроєних богословів, так і багатьох консервативних церковних діячів.

Так, у богословському відділі «Журнала Московской патриархии» (1978, № 8) опублікована стаття А. Вольгіна «Преподобний Олександр Свирський», яка переказує зміст житія цього святого. Під виглядом дійсних фактів з життя преподобного автор статті навів або агіографічні штампи, що переходять із житія в житіє («був завжди слухняний і покірний», «уникав ігор, сміху і лихослів'я», «носив бідний одяг»; сюди ж можна віднести триразове вживання цифри 7: «сім літ був у послуху», «сім літ працював у печері-могилі», «сім літ мешкав в убогій халупі»), або легенди, запозичені з інших житійних джерел (зокрема явно переписані з житія Сергія Радонезького оповідки про прилучення юнака до грамоти за допомогою чуда, про «чудесне явлення» святому богородиці й ангелів тощо) (с. 73—75).

У ряді випадків сучасні богослови не обмежуються таким переказом, а роблять спроби «обгрунтувати» істинність житійних відомостей про того чи іншого святого. Наприклад, «Журнал Московской патриархии» (1977, № 11) умістив на своїх сторінках уривки з «Житія Василія Мангазейського» разом зі статтею-коментарем на ту саму тему. Мета статті — довести відповідність опублікованого житійного матеріалу дійсним фактам життя і смерті цього «чудотворця».

Зміст статті протодиякона Б. Пивоварова «Святий праведний Василій Мангазейський» і доданих до неї фрагментів із рукописного житія такий.

У 1649 році в Мангазеї[1] «поблизу церкви на погорілому місці» було виявлено гроб, який невідомо кому належав. Над ним поставили каплицю, і з того часу пішла

[1] Мангазея — російське поселення, що існувало у XVII столітті на півночі Західного Сибіру, на ріці Таз; у 1672 році було перенесене на Єнісей (Нова Мангазея), а в 1782 році перейменоване у Туруханськ.

чутка, «що, мовляв, у тому гробі мощі мангазейського чудотворця». Нічогісінько не знаючи про небіжчика (навіть ім'я його нікому не було відоме), жителі Мангазеї і найближчих околиць стали однак поклонятися його гробові і одержувати за своїми молитвами невідомому «благодатну допомогу і зцілення». Ті, що одержали таку допомогу, служили панахиди в каплиці, молилися і приносили на знак вдячності «посильні дари» — гроші, соболів та ін. Безіменний покійник набув слави чудотворця, якого стало шанувати і місцеве населення (інородці), яке приносило після вдалого полювання шкури в каплицю.

У 1653 році одному мисливцю уві сні відкрилось ім'я померлого — Василій. Розповсюдилась легенда, що піввіку тому він нібито став жертвою сваволля: багатий купець, у якого він був прикажчиком, незаслужено звинувативши його у крадіжці і скарав лютою смертю. Хоча Василій пішов із життя не з релігійних причин і через це не може вважатися «християнським мучеником», однак, говориться у статті, «у самій своїй суті його кончина була сповіданням принципів християнства — релігії, в якій немає нічого малозначущого» (с. 59). Саме за таке «сповідання» бог забезпечив Василію нетління його мощей і наділив його даром посмертних чудотворень, що й зробило покійного об'єктом релігійного поклоніння.

У 1670 році засновник Троїцького монастиря у Новій Мангазеї «після видіння, що було йому», переніс гроб у новостворену обитель, де він і перебував близько трьох століть. «Серед жителів Туруханська,— читаємо в «Журнале Московской патриархии»,— збереглася легенда про те, що кілька десятиліть тому святий Василій явився уві сні одному благочестивому евенкові і повелів йому взяти з монастирського храму святі мощі і сховати їх у тайзі, що й було ним виконане» (с. 67).

Неважко помітити, що переказане вище «Житіє святого праведного Василія Мангазейського» побудоване на одному-однісінькому факті — на виявленні в Мангазеї у 1649 році гробу з невідомим небіжчиком. Усе інше, користуючись термінологією протоієрея О. Державіна, чистісінький «вимисел благочестивої фантазії», що черпала відомості про «праведника» з «сонних видінь» і туманних «переказів».

Тим часом офіційний орган руської православної церкви подає це житіє як зведення добре документованих відомостей про справжні події: у статті твердиться, нібито

першоосновою житія Василія Мангазейського «послужили документальні матеріали», двічі говориться про його «вірогідність як історичного джерела», дано кілька посилань на праці радянських дослідників (с. 59, 60, 68).

Знову ми маємо справу з уже відзначеним нами фактом: сучасні релігійні діячі і богослови менш критичні в оцінці житійного матеріалу, ніж офіційні церковні інстанції дореволюційної Росії. Останні кілька разів відхиляли клопотання тобольського єпископату і духівництва про оголошення Василія Мангазейського загальноруським святим.

Ідеологи сучасного православ'я вбачають причини відмов у «раціоналістичних тенденціях того часу» і навіть у підступах «російських аристократичних кіл» (ЖМП, 1977, № 11, с. 63). Тим часом, якщо судити зі старих церковних джерел, відмови були викликані релігійно-політичними мотивами. Керівництво руської православної церкви не вважало Василія Мангазейського тією фігурою, загальноцерковне вшанування якої зміцнило б позиції православ'я на сибірських окраїнах царської Росії. За обставинами того часу на роль святих потрібні були не безвісні «страждальники», які нічого не зробили для церкви, а масштабні і досить відомі церковні постаті, переважно ієрархи, котрих можна було б подати віруючим як «стовпів православ'я» і прославити як «просвітителів Сибіру». Відповідати цим цілям повинні були і житія новопрославлюваних святих.

Інакше кажучи, вищі церковні кола петровської і післяпетровської Росії прагнули дещо упорядкувати (в інтересах православ'я і самодержавства) процес прославлення нових святих, а заразом і ретельніше відсортувати житія «угодників божих», вилучивши із загальноцерковного ужитку ті з них, які уїдливою мовою «Духовного регламенту» характеризувались як «бездельные и смеху достойные повести». Підійшовши з цих позицій до поданих на його розгляд матеріалів про Василія Мангазейського, синод визнав їх надто сумнівними, щоб піднести цього «чудотворця» до рангу загальноцерковного святого.

Хоч би якими причинами мотивувалася відмова церковного керівництва дореволюційної Росії канонізувати Василія Мангазейського, очевидним є одне: житіє, забраковане і відкинуте в XVII—XIX століттях самою ж церквою, знову піднімається на щит у XX столітті. При

цьому воно подається так, щоб сучасних віруючих примусити дивитися на нього очима людей XVI століття — по-дитячому безпосередньо, простодушно, не відрізняючи вигадки від справжніх подій.

Якраз на таке некритичне сприйняття розраховані і житія інших «угодників божих», що публікуються цілком чи в уривках на сторінках сучасних видань руської православної церкви. Наприклад, у «Журнале Московской патриархии» за один лише 1977 рік було опубліковано 12 житійних нарисів і 10 проповідей про православних святих, а також церковна служба одному з них; у 1978 році число таких публікацій перевищило 25. Не менше публікувалося подібних праць і в наступні роки. В усіх цих матеріалах так багато фантастичного, казкового, неймовірного навіть для відносно розвиненої релігійної свідомості віруючих передреволюційного часу, що вони здаються механічно передрукованими з церковних збірників XVI—XVII століть.

Немає жодних сумнівів у тому, що автори таких матеріалів знають про скептичне ставленння до житійних відомостей, висловлене і радянськими дослідниками, і багатьма авторитетними дореволюційними істориками. Одним із свідчень такої обізнаності є згадувана нами магістерська дисертація протоієрея О. Державіна, про «Четьї-Мінеї» митрополита Димитрія (Туптала), у якій є немало критичних відзивів про житія святих. Але ця праця не розрахована на парафіян православних храмів, вона адресована виключно професійним богословам і церковним історикам.

А чи знають про це рядові віруючі? На жаль, ні. Від них приховують усе те, що може підірвати сліпе довір'я до житій святих як до документальних джерел інформації про «угодників божих». А нам хочеться, щоб у них виникло бажання самостійно розібратись у тому, чи відповідають їхні уявлення про «ревнителів віри і благочестя», почерпнуті зі статей і проповідей сучасного духівництва, дійсній історичній правді. Саме тому ми й почали розмову про руських православних святих з пошуку відповіді на питання, чи вірогідні церковні відомості про них. Із сказаного вище видно, що невірогідні.

МОТИВИ КАНОНІЗАЦІЇ СВЯТИХ

Хоч про якого православного святого говорили б сучасні богослови і проповідники, вони неодмінно підкреслять, що у вшануванні і прославлянні цього «світильника віри і ревнителя благочестя» потрібно вбачати не просто церковну подію, а акцію загальнонародного значення, викликану до життя не стараннями професійних служителів культу і представників князівської чи царської влади, а волевиявленням мас. Послухати їх, так і відкриття нових «угодників божих», і шанування їх (спочатку локальне, а потім повсюдне), і, нарешті, офіційне піднесення до рангу місцевих чи загальноцерковних святих (канонізація) — усе було результатом стихійної діяльності найширших народних мас — єдиного у своєму релігійному пориві «руського православного люду».

Ось лише деякі найтиповіші висловлювання такого гатунку, що раз у раз з'являються на сторінках видань Московської патріархії. Характеризуючи обставини канонізації єпископа Софронія Іркутського, автор статті про цього святителя заявив, начебто не церковна і світська влади, а рядові віруючі «бажали бачити його прославляння» (ЖМП, 1971, № 9, с. 78). У статті, присвяченій Димитрію Ростовському, твердиться, нібито синод руської православної церкви канонізував цього митрополита не за вимогою церковних кіл царської Росії, а поступаючись «одностайному голосу віручої свідомості мас» («Православний вісник», далі — ПВ, 1976, № 7, с. 30). Те саме говориться в сучасній церковній пресі і про митрополита Іоанна Тобольського: мовбито його приєднали до «сонму святих», узявши до уваги «одностайну думку релігійної свідомості вірних дітей руської православної церкви» (ПВ, 1977, № 4, с. 28).

При такому висвітленні цієї проблеми сучасними богословами офіційні церковні інстанції дореволюційної Росії, які санкціонували включення кожного нового святого у православний пантеон, мають вигляд усього-навсього простих виконавців народної волі. Що ж до світської влади (князівської чи царської), то вона зображується простим реєстратором події, що вже відбулася,— реєстратором не завжди доброзичливим, а часом причепливим, від якого якщо і можна чогось чекати, так це

перешкод справі «всенародного прославляння» нового «угодника божого».

Інакше кажучи, сучасного віруючого прагнуть переконати без жодних на те підстав, нібито процес формування загального складу руських православних святих був і лишається виключно релігійним явищем, у якому головна роль начебто завжди відводилася віруючим масам. «В історії прославляння угодників божих,— читаємо в офіційному органі Московської патріархії,— є звичайним, що встановленому церквою святкуванню передує шанування народне. Потім уже встановлюється звичайне святкування його пам'яті і складається служба» (ЖМП, 1977, № 11, с. 62).

Проте сторінки церковної історії, написані аж ніяк не атеїстами, а самими ж богословами минулих часів, доносять до нас зовсім іншу картину створення руським православ'ям власного арсеналу святих. Не ознайомившись із цією картиною, не можна до кінця зрозуміти, чому культ православних святих був і є об'єктом науково-атеїстичної критики.

Процес канонізації святих руською православною церквою звичайно відбувався за такою схемою.

...Десь побіля церкви (найчастіше монастирської) виявлявся чийсь гроб, що належав, як правило, комусь з іменитих небіжчиків (засновникові або ігуменові монастиря, відомому ієрархові, представникові місцевої знаті і т. п.), яких завжди ховали або в самому храмі, або у безпосередній близькості від нього. Інколи цей гроб ставав явним сам. «За старих часів,— говориться в одному з додатків до книги Є. Є. Голубинського «Історія канонізації святих у руській церкві»,— у нас викопували могили для померлих дуже мілко, у піваршина[1] глибини чи трохи більше, а навіть і менше... Через це зимовими морозами немало гробів з останками померлих випирало геть із землі» (с. 439). Нерідко причинами виявлення гробів були оповзні, розмиви і т. п. Але частіше гроб витягували з землі умисне: для приведення в порядок склепу, в якому був цей гроб, або у зв'язку з якимись земляними роботами, наприклад, копанням траншеї під фундамент нової чи перебудовуваної церкви.

---

[1] Аршин — старовинна російська міра довжини, що дорівнювала 71,12 сантиметра.

Перш ніж перехоронити такого покійника, гроб з його останками на якийсь час залишали у храмі. Ясно, що він не міг не викликати цікавості у найбільш уразливих парафіян, яких уся обстановка храму настроювала на містичний лад. Виникали чутки, що біля новознайденого гробу за особливо гарячими молитвами віруючих, зверненими до пам'яті померлого, відбуваються чудеса, здійснюються «знамення». Стоустий поголос умить поширював ці чутки, що обростали все новими і новими деталями. До «чудотворного гробу» стікалися ті, хто зажадав чуда.

Приходила вабка до сенсацій місцева знать, що прагнула безпосереднього прилучення до чуда. Прибувало навколишнє духівництво — за досвідом організації такого чуда. Потоком ішло селянство — безправний стан феодальної Русі. Знедолені і принижені, знемагаючі від непосильного гніту, замордовані кріпосниками (як світськими, так і церковними), розорені численними поборами (у тому числі й церковними), темні і забиті, селяни, які терпіли від недороду, війн, міжусобиць і епідемій, нерідко зневірялися в можливості істотно поліпшити своє життя власними силами і покладали надії на допомогу неба, на чудо. У кожному новому кандидаті в «чудотворці» безправні і пригноблені люди сподівалися знайти свого «заступника», «спасителя», «цілителя», який чудесним чином допоміг би їм вирішити життєво важливі проблеми.

Храм з гробом, що був у ньому, ставав місцем масового паломництва. Монастир одержував власного «подвижника віри», «чудотворця», що підвищувало церковний ранг «чернецької обителі», а монастирська казна помітно збагачувалася завдяки різкому зростанню доходів від прочан, жертвувателів, іменитих гостей. Починався новий етап монастирського життя, який відкривав ігуменові та його найближчому оточенню ще одну нагоду для просування по службі.

Що стояло за всім цим і стимулювало саме такий розвиток процесу?

Народна стихія віри, релігійний ентузіазм найширших мас, заявляють сучасні православні богослови і церковні проповідники.

Організаторська діяльність духівництва і чернецтва, які експлуатували релігійність народних мас і спрямовували її в найбільш вигідне для церкви русло, свідчить реальне церковне життя Давньої Русі і старої Росії.

Розкриваючи підгрунтя цієї діяльності, її головні спонукальні мотиви, професор Є. Є. Голубинський писав у своїй «Історії канонізації святих у руській церкві» з властивою йому відвертістю: «Монастирі, до засновників і ігуменів яких належала більшість подвижників, удостоєних приєднання до лику святих, подвійно заінтересовані були в тому, щоб їхні подвижники, наділені богом даром чудотворень, були приєднувані до лику святих: по-перше, через це приєднання вони (подвижники) сподоблялися тієї слави, яка їм належала і піклуватися про яку було обов'язком монастирів; по-друге, сподоблені належної їм слави, вони якраз цією славою дуже багато сприяли матеріальному добробуту монастирів, ззиваючи до них богомольців і привертаючи до них щедрість добродійників» (с. 280). В іншому місці цієї самої книги говориться, що «священики і ченці» поспішали оголосити знайдені трупи останками святих, щоб «від відправи над ними панахид або молебнів одержувати доход» (с. 439).

Мав свій інтерес до знайдення власного святого і місцевий єпархіальний архієрей. Прославляння нового «чудотворця», супроводжуване масовим паломництвом до його гробу, оживляло релігійне життя в єпархії, підвищувало вагу правлячого єпископа в церковному світі, обіцяло йому сан архієпископа, відкривало інші можливості церковної кар'єри, вело до збільшення єпархіальних доходів.

Санкції правлячого архієрея було достатньо для прославляння «угодника божого» як місцевошанованого святого. Через це в період феодальної роздробленості Русі звичайно цим і задовольнялись. Але в пізніші часи місцеві церковні власті прагнули домогтися від вищестоящих інстанцій (митрополита, патріарха, а згодом синоду) приєднання свого «ревнителя віри і благочестя» до загальноцерковних святих. Здебільшого це їм удавалось.

Нарешті, велику заінтересованість у появі нового святого виявляла князівська влада, яка використовувала церкву і релігію (у тому числі і православний культ святих) у своїх політичних цілях. Удільним князям такий святий був потрібен і як покровитель, і як прапор у міжусобній боротьбі, яка точилася практично безперервно в період феодальної роздробленості Давньої Русі, а великим князям — для обстоювання своїх особливих прав і привілеїв.

Такі основні спонукальні мотиви, за якими прославлялись у місцевому масштабі руські православні святі. Такі ті провідні соціальні і церковні сили, які стимулювали і спрямовували весь цей процес.

А як же бути з «руським православним людом», про якого в розмові про святих так охоче згадує сучасне духівництво Московської патріархії? Із сказаного вище видно, що не були народні маси Давньої Русі і старої Росії ініціаторами й організаторами процесу канонізації святих руської православної церкви. Їм відводилася роль сліпого виконавця чужої волі: вони не самі вибирали об'єкт поклоніння і прославляння, а повинні були задовольнятися тим, який нав'язували духівництво і власть імущі, нав'язували з ворожими народу цілями.

Найбільше, що могла зробити в таких умовах (і справді робила) віруюча народна маса, — це наділити запропонованого для шанування «угодника божого» такими духовними рисами і особистісними характеристиками, які здавались їй найважливішими, соціально і морально значущими. Приклад тому — різне тлумачення духівництвом, світською владою і простим руським людом образів перших загальноцерковних святих — князів Бориса і Гліба. Духівництво прославляло їх як «мучеників за віру», світська влада возвеличувала як носіїв ідеї об'єднання руських земель, а прості люди ставилися до них як до безневинних жертв жорстокості і підступності сильних світу цього.

Що ж до заключного етапу канонізації святих (перетворення їх із місцевошанованих у загальноцерковні), то він здійснювався вищими церковними інстанціями, які не думали про народ, а піклувалися про власні інтереси і діяли з урахуванням конкретної ситуації — релігійної і політичної. Здійснюючи цю заключну акцію, ієрархічна верхівка руської православної церкви діяла у повній згоді з великокнязівською і царською владою.

Початок загальноцерковній канонізації, що мала систематичний характер, поклав митрополит Московський і всієї Русі Макарій, який очолював руську православну церкву з 1542 по 1563 рік. Якщо до нього руська церква мала лише 7 власних загальношанованих святих (князі Борис і Гліб, митрополити Петро і Алексій, засновники монастирів Феодосій Печерський, Сергій Радонезький і Кирило Білозерський), то після нього стало 61: 15 святих

він канонізував власною владою, а 39 — на церковних соборах 1547 і 1549 років.

Така масова фабрикація загальноруських святих, проведена за такий небачено короткий строк, була викликана до життя двома обставинами: потребами самої церкви та інтересами централізованої феодальної держави. У розглядуваний період Російська держава з великого князівства перетворилась у царство. Для зміцнення своїх внутрішніх і зовнішніх позицій воно потребувало могутньої ідеологічної опори, якою могла стати тільки централізована православна церква, що остаточно звільнилася з-під опіки візантійських патріархів, самоочолювана (за церковною термінологією — «автокефальна»[1]). Такій церкві, яка претендувала після захоплення Константинополя турками у 1453 році на панівне становище у православному світі, потрібен був свій, досить солідний, пантеон святих. Основа такого пантеону і була закладена митрополитом Макарієм разом з соборами 1547 і 1549 років.

За час від собору 1549 року до встановлення в руській православній церкві синодальної форми правління, здійсненого Петром I у 1721 році, єпархіальними архієреями і центральною церковною владою було канонізовано майже 150 святих — як для місцевого прославляння, так і для загальноцерковного.

Старообрядницький розкол, спровокований у середині XVII століття церковними реформами патріарха Московського і всієї Русі Никона, відбився і на процесі канонізації святих руської православної церкви, дещо уповільнив його. Більше того, у зазначений час (уперше в історії руського православ'я) було два випадки деканонізації — скасування загальноцерковного прославляння колишніх святих. Оскільки в житійному матеріалі, що характеризує княгиню Анну Кашинську (канонізована у 1650 році) і Євфросина Псковського (XV ст.), старообрядці знайшли деяке виправдання своїх ідей і дій, патріарх Московський і всієї Русі Іоаким «розжалував» обох святих із загальноцерковних у місцевошановані. Зроблено це було у повній згоді з царською владою, яка допомагала патріаршій церкві боротися з старообрядцями.

---

[1] Від грец. autos — сам і kephale — голова.

З часу заснування імператором Петром I «найсвятішого правительствуючого синоду» і до кінця XIX століття канонізовано усього тільки 5 загальноцерковних святих (митрополит, архієпископ і три єпископи) і 14 місцевих (два князі, три митрополити, один юродивий і вісім ченців). Кожна з цих канонізацій була акцією скоріш релігійно-політичного характеру, ніж церковного.

Переважають політичні мотиви над релігійними і в канонізаціях, що мали місце в нинішньому столітті — по 1918 рік включно. За цей короткий час відбулося 8 канонізацій загальноцерковних святих (тобто більше, ніж за попередні два століття), але жодну з них не можна назвати власне церковною подією.

У 1903 році церква канонізувала ієромонаха Серафима Саровського. Мета канонізації — збити хвилю революційного руху, що загрожував російському самодержавству.

У 1909 році синод поновив загальноцерковне шанування княгині Анни Кашинської, щоб підняти престиж самодержавної влади, сильно підірваний розправою царських сатрапів над учасниками першої російської революції 1905—1907 років.

У 1913 році церковні власті приєднали до «лику святих» патріарха Московського і всієї Русі Гермогена. Це було зроблено церквою у зв'язку з святкуванням 300-річчя дому Романових для підігрівання в масах монархічних почуттів і настроїв.

Для відвернення віруючих трудящих царської Росії від революційної боротьби проти царизму спішно були проведені канонізації єпископів Іоасафа Бєлгородського (1911 р.) і Питирима Тамбовського (1914 р.), а також митрополита Іоанна Тобольського.

У 1918 році помісний собор руської православної церкви, що почав роботу ще при буржуазному Тимчасовому уряді, канонізував відомих реакціонерів — митрополита Йосифа Астраханського (XVII ст.) і єпископа Софронія Іркутського (XVIII ст.), яких підіймали на щит сили контрреволюції, що ополчилися проти молодої Республіки Рад. «Соборні отці» цією акцією хотіли продемонструвати своє неприйняття нової соціальної реальності, початок якій поклала Велика Жовтнева соціалістична революція.

Із сказаного видно, що питання канонізації святих вирішував не «руський православний люд», як твердить

сучасне духівництво, а далекі від народу, соціально чужі і ворожі йому сили, що виражали інтереси експлуататорських класів самодержавно-кріпосницької Росії. Тож немає нічого дивного в тому, що у складі руських православних святих опинилися люди, які не мають у масі своїй нічого спільного з трудящими — ні за соціальним походженням і станом, ні за політичними поглядами, ні за духовним обличчям.

У післяжовтневий період історії руської православної церкви канонізація нових святих не припинилася. Здійснюється вона керівними інстанціями Московської патріархії у старих рамках церковної традиції: на власний розсуд і без участі рядових парафіян православних храмів. Усього канонізовано за цей час п'ять святих: Іоанн Руський — солдат петровської армії, який потрапив у полон до турків і був проданий ними в рабство грекам; архієпископ Николай (Касаткін) — керівник Руської православної місії в Японії (помер у 1912 році); чернець-місіонер Герман Аляскинський (помер у 1837 році); митрополит Інокентій (Веніамінов), оголошений «апостолом Північної Америки і Сибіру» (помер у 1879 році) і архієпископ Мелетій (Леонтович) (помер у 1840 році).

Є всі підстави вважати, що в недалекому майбутньому слід очікувати нові канонізації і можливо навіть колективні — на кшталт макаріївських, що відбувалися в XVI столітті. Приводом для форсування процесу канонізації, як це видно з офіційних матеріалів, що публікуються у виданнях Московської патріархії, може бути наступне святкування руською православною церквою тисячоліття «хрещення Русі», намічене на 1988 рік. «Підготовка до святкування ювілею,— зазначалося на першому засіданні ювілейної комісії, створеної рішенням синоду руської православної церкви від 23 грудня 1980 року,— могла б стати сприятливою нагодою для прославлення і явлення всьому світові великих руських святителів, богословів, подвижників благочестя минулих років, канонізацію яких правомочна здійснити руська православна церква» (ЖМП, 1982, № 1, с. 8). Зі сказаного випливає, що і в майбутньому питання канонізації святих будуть вирішуватися церковною владою, а не парафіянами православних храмів, не «віруючим людом».

Таким чином, твердження сучасних православних богословів і церковних проповідників, начебто прославляння і канонізація руських православних святих

здійснювалися за ініціативою широких мас віруючих і за їхньою безпосередньою участю, не має жодних підстав. Воно спростовується і минулою практикою церкви, і її нинішньою діяльністю по включенню до складу руських православних святих нових «угодників божих».

ЯКИЙ СКЛАД РУСЬКИХ СВЯТИХ?

Виясняти «анкетні дані» руських православних святих начебто й ні до чого. Чи не однаково, скаже дехто з віруючих, з якого стану чи класу вийшов той або інший праведник; важливе лиш те, що і жив він свято, і після кончини відзначений святістю.

Думається, що не однаково. І не тільки тому, що за цими «даними» стоїть реальне життя класового, експлуататорського суспільства з усіма його соціальними колізіями — життя, про яке у віруючих радянських людей повинні бути точні уявлення, щоб вони могли оцінити його з позицій громадян суспільства безкласового, соціалістичного. Розібратися у всьому цьому необхідно ще й тому, що відомості про соціальний склад руських православних святих фальсифікуються сучасним духівництвом Московської патріархії, яке нехтує історичною правдою і тим дезинформує своїх парафіян.

У богословських виданнях Московської патріархії і в церковних проповідях православні святі звичайно характеризуються як представники всіх станів давньоруського суспільства і тим самим нібито зрівнюються в соціально-класовому відношенні. Серед руських православних святих є «люди різного звання» (ЖМП, 1974, № 5, с. 24), «різноманітні були їх (святих.— *М. Г.*) земні звання і заняття» (ЖМП, 1975, № 10, с. 40) — ось типові висловлювання, що повторюються зі статті у статтю, з проповіді у проповідь. Висловлювання, до речі, зручні для авторів: їх можна витлумачити і так, що всі соціальні верстви Давньої Русі і старої Росії представлені в церковному арсеналі приблизно однаково, і так, що на сотню «угодників божих» із соціальних верхів припадає один-два святих, що вийшли з народного середовища.

Досить часто сучасні богослови і проповідники подають святих віруючим радянським людям так, нібито

феодальна Русь і самодержавно-кріпосницька Росія були соціально однорідним суспільством, члени якого складали якусь позакласову спільність — «руський православний народ», з чийого середовища начебто і вийшли як його кращі представники «носії святості і поборники благочестя». Звичайно ця явно хибна думка висловлюється на сторінках церковної преси фразами, що стали стереотипом: руські святі є «плоть від плоті і кров від крові руського православного народу» (ЖМП, 1977, № 6, с. 24), вони «жили одним життям з народом» (ЖМП, 1974, № 1, с. 34).

Деякі ідеологи сучасного православ'я оголошують усіх святих руської православної церкви... людьми праці. Серед тих, кого сьогоднішні парафіяни православних храмів шанують як «угодників божих», твердив митрополит Никодим (Ротов), є «багато-багато святих, які представляють різні галузі людського знання і праці» (ЖМП, 1967, № 11, с 36) «Наші святі,— вторив йому в одній із своїх проповідей єпископ Питирим (Нечаєв), який став нині архієпископом,— святі-трудівники. Подвиг їхній — подвиг гарячого духу і натруджених рук» (ЖМП, 1969, № 7, с. 16). Отже, якщо вірити цьому проповідникові, то в широкому пантеоні руських православних святих самі трудящі!

Чи можна при таких висловлюваннях (а тут наведена лише мала частина їх) обійти увагою питання про соціальний склад руських православних святих? Ясно, що не можна. Тому ми і спробуємо з максимальною докладністю розібратися в цьому питанні, апелюючи не до висловлювань сучасних поборників православ'я, а до фактів церковної історії.

Щоб визначити соціальний склад руських православних святих, необхідно знати, скільки осіб віднесено церквою до числа офіційно визнаних «угодників божих». Однак відомостей про точну кількість руських православних святих, як канонізованих у загальноцерковному масштабі, так і місцевошанованих, у богословській літературі немає. Навіть такий відомий дослідник історії канонізації святих у руській церкві, як професор Є. Є. Голубинський, змушений був визнати, що через плутанину в церковному обліку «угодників божих» він не може скласти «повного і правильного списку святих». За підрахунками М. Ф. Паозерського, наведеними у його книзі «Руські святі перед судом історії», на 1923 рік у

місяцеслов руської православної церкви був включений 381 святий (с. 81). У збірнику «Про святі мощі» говориться про 242 руських святих (с. 18)[1]; а у книзі С. Ф. Алмазова і П. Я. Пітерського «Свята православної церкви» засвідчується, що «усього руська православна церква приєднала до лику святих 462 угодники» (с. 122).

Сучасні православні богослови називають цифру, наведену М. Ф. Паозерським (ЖМП, 1976, № 1, с. 45). Тим часом у період між 1923 і 1976 роками було канонізовано ще троє святих. З 1977 року до пантеону руських православних святих офіційно включені митрополит Інокентій (Веніамінов) і архієпископ Мелетій (Леонтович).

Такий різнобій у визначенні загальної кількості руських святих спричинив те, що і соціальний склад «угодників божих» різними авторами визначений по-різному, із значними розбіжностями. Наприклад, у збірнику «Про святі мощі» говориться, що князів і царевичів серед святих було 13 процентів, тобто трохи більше 30 осіб (с. 33). А автори книги «Свята православної церкви» пишуть, що у складі руських святих налічувалося 20 царів і 49 князів (с. 125).

Через це автору довелося самостійно підраховувати загальну кількість святих, включених руською православною церквою до свого пантеону.

Для російського видання цієї книги, яке вийшло у 1979 році, підрахунок проводився за «Православним церковним календарем на 1978 рік», виданим Московською патріархією. Оскільки до нього внесено 393 руських святих (таке внесення в місяцеслов рівнозначне офіційному визнанню церквою цих осіб загальношанованими «угодниками божими»), з цієї цифри ми й виходили при визначенні соціального складу святих, нині шанованих руською православною церквою.

Однак на час підготовки до друку українського видання книги взяті нами вихідні цифрові дані дещо застаріли. Хоч у період між 1978 і 1982 роками був офіційно канонізований лише харківський архієпископ Мелетій (Леонтович), однак число загальношанованих святих за цей час помітно зросло.

---

[1] Правда, в іншому місці того ж збірника твердиться, що в руській православній церкві налічується близько 500 святих, пророків, апостолів і преподобних (с. 33), але ні пророки, ні апостоли не були руськими святими.

У 1978 і 1979 роках Московська патріархія видала II і III томи «Настільної книги священнослужителя», в яких вміщено солідно поширений місяцеслов руської православної церкви. «Беручи до уваги дані, що стали вже набутком науки,— говориться в редакційній передмові до II тому,— у цьому виданні доповнювались і уточнювались традиційні місяцеслови. Зокрема, враховувались агіографічні публікації «Журнала Московской патриархии» і «Богословских трудов» (Настольная книга священнослужителя, т. II. Издание Московской патриархии, 1978, с. 8). Усього в «Настільній книзі священнослужителя» згадані і коротко схарактеризовані 447 власних святих руської православної церкви.

Таке значне збільшення кількості «угодників божих» сталося за рахунок включення в місяцеслов місцевошанованих святих. Однак якихось офіційних санкцій з боку церковної влади це включення не одержало, і тому православні церковні календарі на 1979—1982 роки уміщували значно меншу кількість святих.

Ми взяли за основу «Православний церковний календар на 1982 рік». У ньому згадано 400 руських святих, що трохи більше, ніж у 1978 році. Таке розширення складу «угодників божих» сталося за рахунок включення в місяцеслов як новоканонізованих ієрархів Інокентія і Мелетія, так і деяких місцевошанованих святих (зокрема, Максима Грека, Леоніда Устьнедумського та ін.). Решта 47 святих, згаданих у місяцеслові «Настільної книги священнослужителя», в календар не включені, принаймні явно. Це застереження зроблене нами у зв'язку з тим, що у православних церковних календарях згадуються не тільки окремі святі, а й цілі групи «угодників божих», які діяли в одній місцевості,— так звані «собори святих». До раніше згадуваного «собору ростово-ярославських святих», двох «соборів києво-печерських святих» (у ближніх і дальніх печерах), «собору казанських святих» календар на 1982 рік додав «собор радонезьких святих», «собор волинських святих» і «собор тверських святих». І якщо склад перших чотирьох соборів названий у календарі поіменно (усі соборно прославлювані «угодники божі» є загальношанованими святими), то склад останніх трьох поки що не розкритий. Можна лише гадати, що туди включені не тільки загальноцерковні святі, а й місцевошановані.

Підстав для таких припущень більш ніж досить. Наприклад, у добірці матеріалів «Перше святкування собору тверських святих» (ЖМП, 1979, № 11, с. 15—21) прямо говориться, що «деякі праведники, що богоугодно жили на землі, шануються місцево, а про деяких з них не твориться пам'ять зовсім» (с. 15). Далі у добірці згадані імена сорока тверських святих: сімнадцять з них ніколи не включались у місяцеслов руської православної церкви. Можливо, у недалекому майбутньому вони будуть поіменно названі в церковному календарі. А нині вони уміщені в календарі безіменно — під загальною назвою «собор тверських святих».

Отже, у «Православному церковному календарі на 1982 рік» згадані 400 власних святих руської православної церкви, офіційно визнаних загальношанованими. Який їх соціальний склад?

Серед руських православних святих, так званих «преподобних», переважають особи чернецького звання («ангельського чину», за церковною термінологією): їх виявилося близько 270. Не менше половини з них були засновниками нових монастирів або керівниками вже наявних, головним чином тих, які справляли найбільший вплив на церковно-політичне життя свого часу і були форпостами руського православ'я. Є серед «преподобних» і ченці, які не займали адміністративних посад, але все-таки з якоїсь причини виділилися з загальної чернецької маси, зокрема ті з них, які добровільно брали на себе додаткові обмеження в монастирському побуті: «мовчальники», «затворники», «пустельники» та ін. Найбільше святих цієї групи дала Києво-Печерська лавра — понад сто.

Ніякого відношення до людей праці ці святі, зрозуміло, не мали. І справа не лише в тому, що значна частина з них — вихідці зі знатних родів і маєтних сімей (князівських, боярських, купецьких і т. п.). Зайняті церковно-чернецькою діяльністю (у тому числі накопиченням монастирських багатств, зміцненням могутності церкви та її політичного впливу) й ідеологічним обслуговуванням панівних класів експлуататорського суспільства (освяченням приватної власності, виправданням соціальної нерівності і т. д.), ченці всіх рангів були глибоко ворожі простому народові, трудовому людові Давньої Русі і старої Росії. І народ дивився на них як

на соціально чужий йому стан, бачачи в ченцях представників антинародних сил.

Релігійні ідеологи (у тому числі й сучасні) пояснюють переважання серед руських святих осіб «ангельського чину» тим, що ченці нібито мають найбільше тих достоїнств, які роблять людину «угодником божим». Ченці, твердить сучасна церковна преса, «моляться не за себе тільки, а за всіх людей, своєю молитвою духовно допомагають людям здійснювати свій життєвий шлях і працю в миру» (ЖМП, 1972, № 7, с. 20). Більше того, ченці покликані, як запевняють сучасні церковні проповідники, «своїм подвигом звеличувати моральне обличчя людини» (ЖМП, 1976, № 9, с. 37).

Однак свідчення церковної історії показують, що особливих духовно-моральних заслуг, які б виправдовували їхнє привілейоване становище, ченці не мали. Навпаки, вони нерідко демонстрували своїм сучасникам такі прояви духовного убозтва, дармоїдства й аморальності, які викликали різку критику їхнього способу життя з боку різних соціальних верств і класів давньоруського суспільства.

У сьомому томі «Історії руської церкви» митрополита Макарія (Булгакова) є розділ «Моральний стан монастирів і чернецтва» (с. 90—112). Починається він такою фразою: «Моральний бік наших тогочасних (XV—XVI століть.— *М. Г.*) монастирів і ченців виявляє немало недоліків». Далі йде довжелезний перелік усіляких пороків: починаючи зі «скитальства або бродяжництва ченців», їх схильності до паразитичного способу життя, властивої їм жадібності, владолюбства, надмірності в їжі і закінчуючи схильністю до пияцтва, розпусти і т. п. Пороки ці були настільки характерними для ченців того часу і були так поширені в чернецькому середовищі, що їх розбором і осудом довелося спеціально зайнятися Стоглавому собору [1].

Наведені у книзі митрополита Макарія не тільки численні факти аморальності ченців, а й різкі відзиви про них князя-ченця Вассіана (Патрикеєва) і церковного публіциста XVI століття Максима Грека. Перший картав ченців за те, що вони «на спокусу в миру бродять і

---

[1] Стоглавий собор — церковний собор 1551 року, постанови якого склали збірник зі ста глав. Звідси й назва збірника «Стоглав», яка була перенесена й на собор.

скитаються всюди і сміх творять усьому миру», «покоять себе пияцтвом і брашнами[1] від поселян, які трудяться на них», що вони «ченці, та тільки не на чернечу доброчесність, а на всяку злобу». А другий обурювався тим, що ченці «проводили життя в пияцтві і всякому безчинстві».

Щоправда, митрополит Макарій тут же зробив спробу хоч якось прикрасити намальовану ним безвідрадну картину чернечого життя, заявивши, що були, мовляв, у той час і ченці, і обителі, які «цілком відповідали своєму покликанню» (с. 105). Та все-таки куди переконливіше звучить його твердження про те, що «не можна думати, нібито після Стоглавого собору, внаслідок його постанов, руське чернецтво повністю звільнилося від своїх старих пороків» (с. 103).

Справді, пройшли десятиліття після Стоглавого собору, а чернецтво залишалось у колишньому непривабливому стані. «Монастирі в XVII столітті,— писав А. Щапов у книзі «Руський розкол старообрядництва» (Казань, 1859),— заповнені були людьми порочними, і там панували пороки всілякі найвищою мірою... Невтримно вдаючись у пияцтво, дуже багато ченців зовсім забували свої чернецькі обітниці, не ходили на богослужіння... і впадали в такі безмірні житейські клопоти, які гідні осуду навіть у благочестивому мирянинові» (с. 208—209).

Судячи з авторитетних джерел, мало що змінилося у способі життя ченців і в наступні століття. Досить непохвально відзивався про чернецтво «Духовний регламент» Петра I. У цьому документі говориться, зокрема, що чин чернецький «во времена сии во многие бесчиния развратился» (с. 114). Регламент приписував єпископам наглядати за чернецтвом, «дабы не волочилось беспутно» (с. 27).

Богослови і священики ліберально-обновленського напряму, які були у роки першої російської революції в опозиції до керівництва церкви і тому піддавали критиці багато сторін релігійно-церковного життя самодержавно-кріпосницької Росії, характеризували чернецтво найрізкішими висловленнями. Так, автор статті «Наше чернецтво» писав, що монастирі завжди відзначалися «вульгарністю, моральною тупістю і духовною непродуктивністю»,

---

[1] Брашно (слов.) — харч, їжа.

що панували в них (Церковно-общественная жизнь. Казань, 1906, № 12, с. 1381). У статті «Світлі ідеали і темна дійсність» монастирі названі «кублами, у своїй більшості, бездомних, безідейних дармоїдів, які харчуються за рахунок довірливості благочестивих поклонників» (там же, № 40, с. 1324).

Що говорити про ліберально настроєне духівництво, коли навіть такий апологет чернецтва, як Є. Поселянин, змушений був визнати у своїй книзі «Листи про чернецтво» (СПб., 1911), що «в монастирі дуже багато приходило людей, які не мали ніякої, по суті, схильності до аскетичного життя, а прагнули тільки до вільготного, ситого і безтурботного життя» (с. 132).

Особливо гострій критиці піддавали ченців за їхній спосіб життя народні маси дореволюційної Росії. Переконливий тому доказ — російський фольклор, де ченці виведені як негативні персонажі: таврується їхнє святенництво («в монастыре, что в омуте: сверху гладко, внутри гадко»), користолюбство («монастырь приношения любит»), пияцтво («монах вином пропах»), блудливість («тяжело монахам живется: в глотку чарочка да в келью бабочка») і т. п.

Такими були соціальне обличчя і духовно-моральний стан того середовища, з якого руська православна церква висунула найбільшу групу святих,— стан, прямо скажемо, досить непривабливий. Через це можна лише подивуватися тій безапеляційності, з якою сучасні церковні автори характеризують минуле чернецтва такими найхвалебнішими висловленнями. Наприклад, у статті архімандрита Євлогія (Смирнова) «Служіння православних ченців миру» (ЖМП, 1978, № 6) твердиться, начебто життя ченців завжди було «строго внутрішнім», «духовно-споглядальним» і водночас воно являло собою «взірець діяльної любові і самовідданості заради блага ближніх», а самі вони — всі без винятку! — «відзначалися тихим і сумирним життям» (с. 68, 69). Реальна історія руського православного чернецтва не дає підстав для таких тверджень.

56 святих руської православної церкви належать до так званих «святителів» — представників вищої церковної ієрархії, яка за канонами руського православ'я формувалася з чернецтва, причому чернецтва іменитого, яке походило переважно з князівських, боярських чи дворянських родів. Серед них два патріархи (московський —

Гермоген і константинопольський — Афанасій [1], а також митрополити, архієпископи, єпископи.

Церковні «владики», як іменувало архієреїв підвідомче їм духівництво, були феодалами-кріпосниками і за своїм соціальним становищем «князів церкви», і за глибоким внутрішнім переконанням. Ревні захисники експлуататорського ладу, вони завжди були, як ми ще не раз переконаємось у цьому, в авангарді антинародних сил. Що ж до духовно-морального обличчя руського православного єпископату, який дав церкві так багато «святителів», то воно завжди було об'єктом найрізкішої критики, що йшла не тільки від народних мас, демократичних сил і ліберальних кіл дореволюційної Росії, а й від деяких представників духівництва. У цьому неважко переконатися, звернувшись до церковних видань минулого.

Непохвально характеризують багатьох архієреїв руської православної церкви митрополит Макарій (Булгаков), Є. Є. Голубинський та інші церковні історики. «Між ієрархами, — читаємо в «Історії руської церкви» митрополита Макарія (т. VIII, кн. 3. СПб., 1877), — траплялися особи, які далеко не відповідали своєму високому покликанню» (с. 336). Далі йде перелік основних пороків, притаманних «князям церкви»: «обжерливість і пияцтво», «сріблолюбство і надуживання» тощо (с. 337). Окремо виділено непомірне властолюбство «владик», їх схильність до самодурства (там же).

Та, можливо, всі ці пороки характерні лише для звичайних ієрархів і не спостерігались у «святителів»? Нічого подібного. З тієї самої «Історії руської церкви» (т. VI, кн. 1. СПб, 1870) видно, що вельможею-самодуром був митрополит Московський і всієї Русі Іона, згодом канонізований церквою як загальноруський святий. Коли Пафнутій Боровський узяв під сумнів законність обрання митрополита Іони главою руської православної церкви і відмовився виконувати у своєму монастирі його приписи, «святитель» круто обійшовся з «преподобним». «Пафнутій, закований у кайдани,— повідомляє Макарій,— повинен був доволі часу просидіти в темниці, поки не упокорився, не покаявся і не одержав благословення від митрополита повернутися у свою обитель» (с. 17). По-

---

[1] У «собор тверських святих» включений і патріарх Іов, але в календарі на 1982 рік його немає.

лоцького єпископа митрополит Іона, який називав себе «нашим смиренням», оголосив гордієм і безумцем тільки за те, що той назвав його у своєму листі не «отцем», а «братом» (с. 28—29).

Кілька фактів далеко не святої поведінки майбутніх «угодників божих» в архієрейському сані наведено в «Історії руської церкви» Є. Є. Голубинського (т. II, ч. 2. М., 1904). Митрополит київський Петро (помер у 1326 р.) був звинувачений на соборі в Переяславлі-Залєському у стягуванні плати за висвячення в священство, що вважається одним з найтяжчих церковних злочинів. Через незгоду з розміром хабара, якого митрополит київський Феогност (помер у 1353 р.) вимагав від архієпископа новгородського Мойсея, щоб приховати порушення останнім церковних канонів, обидва ієрархи вступили в конфлікт, і останній з них звертався за допомогою навіть до константинопольського патріарха. Жадібність і хабарництво митрополита Феогноста були настільки кричущими, що про них неодноразово згадують і літописці і церковні історики. За надмірні побори з підвладного йому духівництва був вигнаний жителями Ростова і Суздаля єпископ ростовський Леонтій (помер у 1077 р.).

Але ж усі згадані вище ієрархи приєднані руською православною церквою до «святителів» і подаються віруючим радянським людям як еталон «благочестивого життя»!

Поганої думки були сучасники про єпископа Тихона Задонського. Через його злобливість, дратівливість і нетерпимість навіть келейники (прислужники при ігумені монастиря чи архієреї) у нього довго не затримувалися, тому що він «від природної гарячковості суворо тих, хто жив при ньому, за найменші прогріхи карав» (*Сергиевский Н.* Святитель Тихон, его жизнь и подвиги. М., 1898, с. 111). Обурювало оточуючих і показне благочестя Тихона, не підкріплене відповідними ділами, за що його у вічі називали ханжею (с. 109).

Недобра слава ходила і про єпископа бєлгородського Іоасафа (Горленка), який за найменший непослух карав підлеглих батогами.

Такими непривабливими особами поставали перед своїми сучасниками архієреї, піднесені руською православною церквою до рангу своїх святих. І справа тут не в особистих якостях, а в обставинах життя того соціального середовища (глибоко антинародного за своєю

класовою суттю і суспільним буттям), яке сформувало їх і висунуло на арену церковної діяльності, середовища, де всі згадані вище пороки були нормою, звичайним явищем. Віруючим громадянам соціалістичного суспільства нічого запозичити в цих «святителів», нічому повчитися в них, а тому й шанування такі святі не заслуговують.

Не менше 45 святих руської православної церкви — особи князівського звання: тут і великі князі, й удільні, і навіть два царевичі (Дмитрій — син царя Івана Грозного і якийсь Петро, що про нього досить глухо говориться як про «знатного вихідця з Орди»).

У цій групі є і державні діячі, які зіграли позитивну роль у вітчизняній історії й об'єктивно виступали як виразники загальнонародних інтересів (наприклад, князь Олександр Невський). Однак було б глумом над істиною твердити, як це роблять ідеологи сучасного православ'я, нібито князівський прошарок «угодників божих» представляє у сонмі святих... руський народ. Це не просто чужа, а глибоко ворожа народові сила, об'єкт класової ненависті трудящих. Духовно-моральне обличчя «святих благовірних князів» також було глибоко антипатичне народним масам.

Надамо слово для характеристики давньоруських князів митрополиту Макарію (Булгакову), який так описував у своїй «Історії руської церкви» обстановку часів феодальної роздробленості Давньої Русі: «Взагалі треба сказати, що грубість звичаїв, жорстокість серця, відсутність християнської любові до ближніх і нелюдськість становили найголовнішу моральну ваду того часу. Найчастіше і найбільше ця вада виявлялася при взаємних розбратах і міжусобицях наших князів. Спонукувані користолюбством, владолюбством, помстою та іншими негідними почуттями, вони не щадили ні один одного, ні своїх підданих. Умертвляли своїх суперників, коли могли, заковували їх у кайдани й ув'язнювали в темниці чи навіть виколювали їм очі, як зробив великий князь московський Василій Васильович галицькому князеві Василію Юрійовичу Косому, а брат цього останнього Дмитрій Шемяка — самому Василію Васильовичу. А вступаючи з раттю у володіння свого суперника, князі звичайно зруйновували все, що тільки зустрічалося, грабували і палили села та міста, умертвляли мирних жителів без розрізнення статі і віку і часто забирали їх у полон» (т. V, кн. 2, с. 268—269).

Не змінилися на краще звичаї руських князів і в пізніший час. «Слід визнати,— констатував митрополит Макарій у другому томі своєї книги,— що не тільки при царі Іванові Васильовичі, а й до нього, при його батькові і дідові, той самий дух немилосердності і нелюдськості, своєкорисливості і всіляких насильств був пануючим духом і в усьому нашому вищому класі: цьому немало сприяли як приклад самих великих князів, так і устрій тодішньої адміністрації та суду» (т. VIII, кн. 3, с. 334).

Та, може, жорстокість і розбещеність були притаманні тільки тій частині князівської верхівки, яка не включена руською православною церквою до складу своїх святих? Можливо, життя і духовне обличчя «святих благовірних князів» становили виняток, різко виділяючись в описаному вище світі підступності і злоби своєю контрастністю?

У пошуках відповіді на ці питання звернімося до свідчення тих самих церковних істориків, яких навряд чи хто запідозрить в умисному бажанні скомпрометувати святих.

Не обмежившись загальним описом грубості і жорстокості звичаїв князівської верхівки Давньої Русі, митрополит Макарій навів у своїй книзі багато конкретних прикладів нелюдськості окремих князів, у тому числі й тих із них, які згодом були канонізовані руською православною церквою. Ось, наприклад, як змальоване в «Історії руської церкви» (т. V, кн. 2) обличчя тверського князя Михайла. У 1372 році князь рушив свою рать на Торжок, «попалив усе місто, і була велика згуба християнам: одні погоріли у своїх дворах над своїм майном, другі втекли в церкву св. Спаса і там або згоріли, або задихнулися від диму, треті втекли від вогню до річки Тверця і потонули. Добрі жони і дівиці, чорноризці, яких тверитяни обдирали до повної наготи,— чого не роблять і погані,— ті від сорому і біди потопилися у воді... Безліч мужів і жінок забрано в полон, св. церкви попалені, місто все спустіло. Трупами людей убитих, вогнем спалених і утоплених наповнені п'ять скудельниць [1]» (с. 268).

І після такої характеристики дій Михайла Тверського, що викликають почуття огиди до цього лютого сатрапа, митрополит Макарій все-таки відносить його

[1] Скудельниця (слов.) — спільна могила загиблих від якого-небудь нещасного випадку.

до «доблесних князів» (с. 275)! Логіка, що й казати, дивна.

І ще на одну характерну рису духовного обличчя давньоруських князів указував автор «Історії руської церкви»: на їхню готовність заради особистої вигоди піти на співробітництво з найлютішим ворогом свого народу, у тому числі й з іноземними поневолювачами. «Були і такі князі,— писав митрополит Макарій,— які спішили в Орду і там обмовою, підкупом, підлесливістю перед ханом досягали згуби і вбивства своїх суперників, а інколи, випросивши в хана татарське військо, уторгалися з цими дикунами на землі своєї вітчизни і оскаженіло спустошували цілі її області» (с. 269)...

Відзначений митрополитом Макарієм факт антипатріотичної діяльності руських князів у період золотоординського іга начисто спростовує твердження ідеологів сучасного православ'я про те, начебто «для всіх наших святих і подвижників властиве почуття гарячої і дійової любові до своєї Вітчизни, почуття святого патріотизму» (ЖМП, 1967, № 11, с. 36).

Дванадцять прославлюваних руською православною церквою святих належать до «блаженних» — «Христа ради юродивих». Це розумово немічні, божевільні (або вдавали з себе таких) люди, які втратили свою станову приналежність і вели переважно жебрацький спосіб життя. Вони робили безтямні, безглузді вчинки, характерні для божевільних. Згодом церква схарактеризувала ці вчинки як релігійно значущі, сповнені містичного смислу, пророчі, а саме юродство витлумачила як найвищий ступінь православної святості.

Хоча православна церковна традиція приписує юродивим роль «народних заступників» і навіть «викривачів власть імущих», історія свідчить про те, що соціальна значущість вчинків «блаженних» дуже перебільшена авторами їхніх житій і сучасним духівництвом. У ряді випадків самі ж богослови визнають відсутність у тих чи інших «блаженних» соціально значущих діянь. Так, у статті про юродивого Аркадія Вяземського говориться: «„Дивовижності" блаженного Аркадія не виражали собою соціального протесту... Його викриття мали м'який, ненав'язливий характер, були інакомовними і виражалися, головним чином, у символічній формі» (ЖМП, 1977, № 7, с. 68).

Простий люд жалів цих нещасних, глибоко співчував

їхньому бідуванню, чим і покористалася церква у своєкорисливих цілях. Зобразивши юродство як ідеальний стан християнина, який «на славу бога» добровільно відмовився від усього людського в собі, церква використала культ «блаженних» для примирення віруючих мас з нелюдськими умовами їхнього життя, для виховання в них рабської покірності своїй долі, для орієнтації їх на непротивлення соціальному злу, для культивування у «пастви» духовного убозтва тощо.

Є серед святих руської православної церкви боярин чернігівського князя, три придворні литовського князя, чотири парафіяльні священики та інші представники заможних верств феодального суспільства, ворожих народові за своєю соціальною суттю.

Соціальна приналежність деяких руських православних святих не піддається визначенню: чотири «младенця» (не рахуючи царевича Дмитрія, про якого вже йшла мова), кілька «праведних дів» і просто «праведників», «мучеників», про яких у церкви немає жодних відомостей.

Лише дуже небагатьох руських святих, які були канонізовані, не маючи чернецького чину, можна віднести до представників соціальних низів: 4—6 селян[1], селянський син (Артемій Веркольський), прикажчик сибірського купця (Василій Мангазейський) і два солдати (причому один з них — Іоанн Руський — був канонізований лише у 1962 році).

Ось, власне, і весь «народ», представлений у «сонмі святих руської православної церкви». Представлений, прямо скажемо, явно недостатньо, щоб твердити, як це робиться сьогодні на сторінках богословської преси і в церковних проповідях, начебто руські православні святі «плоть від плоті і кров від крові» свого народу.

Щоправда, сучасні православні богослови «обґрунтовують» свої твердження про наявність у складі руських святих широкого «народного представництва» тим, що серед києво-печерських «угодників божих» згадані лікарі (Агапит — лікар безоплатний, Даміан та Іпатій — зцілителі), землекоп (Марк-гробокопач), пекарі (Никодим і Спиридон — проскурники), сторож (Лонгин — брамник печерський), живописці (Алипій і Григорій — іконопис-

[1] Така приблизність у підрахунку кількості представників цієї соціальної групи пояснюється тим, що самі агіографи не були досить упевнені в приналежності до селянства деяких святих (наприклад, Якова Боровицького).

ці), представник «книжної науки» (Нестор-літописець), дванадцять безіменних зодчих і т. ін.

Однак ці обгрунтування неспроможні.

По-перше, згадані види діяльності були лише так званими «монастирськими послушенствами», які часто не були пов'язані з соціальним походженням і станом самих «послушників». Відомо, наприклад, що похований у ближніх печерах Никола Святоша «ніс послушенство» на кухні монастирській, у пекарні і навіть біля монастирської брами. Але з цього зовсім не випливає, що його, князя чернігівського, можна оголосити проскурником чи брамником і на цій підставі віднести до святих-трудівників.

По-друге, і це найголовніше, усі названі вище святі були визнані «угодниками божими» не як трудівники і не на знак визнання церквою їхніх трудових заслуг, а лише як ченці, поховані в печерах Києво-Печерського монастиря. Їх канонізували всіх одночасно, не вникаючи в індивідуальні особливості кожного. Тим самим були зрівняні перед церквою Даміан-зцілитель та його антипод Нестор-некнижний, Арсеній-трудолюбивий і Анатолій-затворник, Тит-воїн та Іоанн-младенець.

Не можна не звернути уваги ще на одну специфіку православного культу святих: тільки 12 жінок приєднані руською православною церквою до «угодників божих» (10 з них — князівського роду, одна дворянка і одна дочка новгородського старости). Це трохи більше 3 процентів загальної кількості руських святих — цифра настільки мала, що вона бентежить не тільки рядових віруючих, а й богословів (див.: ЖМП, 1976, № 1, с. 46).

За цим мізерним процентом криється традиційна для руського православ'я (як і для християнства взагалі) дискримінація жінок, що відбила у специфічно релігійній формі їх соціальну приниженість у феодальному суспільстві. Обмежені права жінок і в церковній сфері: до цього часу їх не допускають до священицької посади (і не збираються допускати, судячи з заяв відповідальних представників Московської патріархії, у майбутньому), їм закритий вхід у вівтар і т. п.

Що ж до соціального складу жінок — святих руської православної церкви, то він такий вузький і класово чужий віруючим радянським жінкам-трудівницям, що ідеологам сучасного православ'я доводиться виявляти максимум винахідливості, щоб знайти в їхніх образах

хоча б щось привабливе для нинішніх парафіянок. Один з фактів такої винахідливості, яку правильніше було б назвати фальсифікацією історичної правди, є в проповіді митрополита Никодима (Ротова), присвяченій руським святим, у тому числі й жінкам.

...Проповідник нічого не сказав своїм слухачам про те, що згадана ним Іуліанія Лазаревська була дружиною муромського дворянина-кріпосника, власника села Лазаревського, і зробив вигляд, що йому не відомий спосіб життя і характер поведінки дворянки кінця XVI—початку XVII століття. Не сказав він їм і про те, що Євдокія Московська була великою княгинею і вела відповідний своєму станові спосіб життя. Ви цікавитесь, звернувся митрополит до парафіянок, з кого для себе брати приклад з руських святих, щоб їх наслідувати. «Для тих, хто питає так, є досить повчальний (?!) образ праведної Іуліанії Лазаревської. Вона була звичайною сімейною жінкою-християнкою, дружиною і матір'ю, милосердною і лагідною, справедливою і богобоязливою, була щирою у своїх обов'язках і досягла великих успіхів у подвигах християнського благочестя. Через служіння ближнім вона знайшла вічний спокій і славу небесну. Наслідуйте її (?!), дружини і матері, ревно богові і людям служіть, і добрі діла ваші, за прикладом преподобної Євдокії Московської, не творіть напоказ. Вона перед людьми ходила в радісних, світлих убраннях, а під ними на тілі носила сурову волосяницю» (ЖМП, 1967, № 11, с. 37).

Явно тенденційно характеризує соціальне обличчя руських жінок-святих і автор статті «Мати всіх живучих», де розглянуті дві проблеми: жінка в Біблії і жінка в руській церкві. Він заявив, зокрема, що образ Іуліанії Лазаревської нібито уособлює «тип жіночої святості на Русі», оскільки ця свята втілила у своєму житті «ідеал християнського смирення і соціальної відповідальності (?!)» — прагнула до перетворення «світлом Христовим» «найтемніших і в'язких (?!) пластів повсякденного життя» (ЖМП, 1976, № 1, с. 46).

Хоч би яку винахідливість виявляли сучасні православні богослови і церковні проповідники, прагнучи надати руським святим демократичних рис і видати їх соціально близькими віруючим радянським людям, їм нічого вдіяти з фактами. А факти свідчать про те, що за своїм соціальним складом «угодники божі» у своїй

основній масі були дуже далекі від народу і глибоко ворожі йому.

Усвідомлюючи це, керівні інстанції руської православної церкви намагаються включити до складу загальноцерковних святих соціально значущих осіб, які залишили помітний слід у вітчизняній історії, і саме до них привертати увагу віруючих радянських людей. Саме з таких міркувань загальношанованими святими оголошені видатні російські живописці Феофан Грек, Данило Чорний і Андрій Рубльов, видатний публіцист, письменник і перекладач XVI століття Максим Грек та ін., хоча жодного з них офіційно не канонізовано і поки що не занесено (за винятком останнього) у православний церковний календар. Можна думати, що буде офіційно канонізований чи якось інакше включений до складу загальноруських святих великий князь Дмитрій Донськой, який вписав яскраву сторінку в історію нашої країни.

Однак і таким чином Московській патріархії не внести радикальних змін у соціальний склад руських святих і не надати основній масі «угодників божих» рис, привабливих для громадян соціалістичного суспільства.

ЧУДО
ЯК ГАРАНТІЯ СВЯТОСТІ

Що служило і продовжує служити підставою для оголошення того або іншого шанованого небіжчика святим? «Богоугодне, святе життя»,— відповість віруючий, не задумуючись. А якщо задуматись? У пошуках відповіді звернімося до вчення церкви з цього питання і до багатовікової церковної практики.

Богослови визначають святих як «вірних слуг, угодників і друзів божих» (Архиепископ *Макарий.* Православно-догматическое богословие, т. II. Изд. 3-е. СПб., 1868, с. 558). Про святих говорять і пишуть як про людей видатних, що дали світові передусім взірці справді християнського життя. Їх характеризують як яскравих особистостей, велич яких повною мірою розкривається перед богом, а відблиск цієї величі сприймається і людьми, надихаючи їх на богоугодні роздуми та вчинки.

Однак православне духівництво постійно підкреслює, що найвидатніших подвигів в ім'я віри і благочестя не

досить померлому, щоб бути приєднаним до святих. Неодмінно потрібні чудеса, здійснювані богом за молитвами святого і ради слави його. Посилаючись на християнську догматику, а також на досвід візантійської і руської церкви, Є. Є. Голубинський писав у своїй «Історії канонізації святих у руській церкві»: «Підставою для приєднання померлих подвижників благочестя до лику святих служило прославлення подвижників даром чудотворень або ще за життя, приклади чого відомі, або ж, як це було найчастіше, після смерті... У нас це прославлення даром чудотворень становило єдину загальну основу для прилучення до святих» (с. 40—41).

Отже, при визначенні святості вирішальним було не те, який спосіб життя вели кандидати в святі, а лише «факт» здійснення біля його гробу чуда. Немає чудес — і найблагочестивіше життя не береться до уваги, залишаючись в очах церкви суто приватною справою, що не має великої релігійної значущості. Є чудеса — і для церкви неважливо, як, де і коли жив претендент на приєднання до «лику святих» (і чи жив він взагалі!). Саме через такий підхід церкви до цієї проблеми укладачі житій щиро вважали, що їм належить не фіксувати біографічні дані про «угодника божого» і не доводити істинність відомостей про його земне буття, а набирати чудес якнайбільше та якнайдивовижніших — одне слово, не істину шукати і обстоювати, а святість «чудотворця» звеличувати.

Які діяння зараховувалися святим як чудеса? «Під чудесами, — відповідає Є. Є. Голубинський,— розуміються чудесні зцілення біля гробів подвижників від різних хвороб» (с. 283). Справді, саме такі чудеса найчастіше наводяться в житіях святих: у них звичайно повідомляється про те, як після молитовного звернення до святого прозрівали сліпі, здобували дар мови німі, ставали на ноги паралізовані і т. ін.

Щоб розібратися в тому, що стоїть за житійними повідомленнями про такі «чудеса зцілення», подумки зануримося в атмосферу феодальної Русі і самодержавно-кріпосницької Росії.

...У країні мільйони знедолених, пригноблених, забитих, голодних людей, які живуть в антисанітарних умовах, у яких горя незмірно більше, ніж радощів. Їх виснажує непосильна підневільна праця, з них знущаються пани, їм загрожують бідами феодальні міжусобиці, війни,

пожежі, засухи, їх позбавляють здоров'я і життя страшні і незрозумілі хвороби...

Чи можна дивуватися тому, як швидко збуджувалася ця маса зневажених і скривджених, коли в неї проникав промінь надії — чутка про можливість чуда після молитов біля витягнутого з землі гробу (хто ці гроби витягав і з якою метою, ми вже знаємо). Гроб брали в облогу юрми нещасних. Вони гаряче, ревно молилися, виливаючи в молитвах своє горе, злигодні, біди. І чекали чуда — швидкої і різкої зміни на краще: хворі — одужання, мисливці і рибалки — вдалого промислу, хлібороби — доброго урожаю, матері — здоров'я і благополуччя дітям, жінки — управи на шалених чоловіків тощо.

Тисячі молились — і йшли ні з чим, відносячи невдачу (така вже особливість релігійної свідомості!) на власний рахунок: молитва слаба, гріхи надто великі, дари, принесені святому, бідні та ін.

Але бували й щасливці. Сліпота, параліч, німота та інші недуги, якщо вони виникали на нервовому грунті, могли пройти від того сильного нервового потрясіння, яке переживала глибоко віруюча людина біля «чудотворного», за її переконанням, гробу: діяв тонкий, але потужний механізм самонавіювання, гіпнозу, про існування якого ні самі хворі, ні їхнє оточення навіть не підозрювали [1].

І нехай траплялося це далеко не з кожним — одного випадку з тисячі було достатньо, щоб про чудо заговорили близькі і далекі.

Прославленню святого часом сприяли і випадковості, які наелектризований релігійним збудженням натовп, прагнучи надприродного, легко приймав за чудо. Наприклад, саме в рік знайдення «чудотворного гробу» закінчувався цикл неврожайних років, видавалось особливо вдале полювання, припинялась епідемія; невдовзі після молебня святому організм виходив переможцем у боротьбі з недугою, хворому ставало краще. І все це зараховувалось «померлому праведнику», кваліфікувалось як сподіяне ним чудо.

Заперечити «чудесність» (в розумінні надприродності) всього вищепереліченого зараз не становить трудно-

[1] Можливість зцілення за допомогою навіювання і самонавіювання, а також широке використання цієї можливості духівництвом усіх релігій добре показані у кн.: *Рожнова М. А.* и *Рожнов В. Е.* Гипноз и «чудесные исцеления». М., 1965.

щів, досить лише зрозуміти самому і пояснити іншим справжні причини й істинну суть явищ, що відбувались. Але якраз саме цього розуміння і не було в темної, знедоленої, забитої гнобленням і злиднями маси нещасних, що стікалася до «чудотворних гробів». І пояснень їй ні від кого було чекати. Тому «природне чудо» сприймалося як надприродне, обростало фантастичними подробицями, варіювалося на різні лади — духівництву залишалося тільки записувати ці «варіанти».

Однак наочних прикладів справжнього зцілення, що траплялося на грунті самонавіювання — зцілення, яке через непоясненність сприймалось як чудо, було не так багато. Їх явно не вистачало для надання переконливості спискові «чудотворень» святого. І тоді застосовувались очевидні фальсифікації.

Перед нами список чудес, на основі яких було поставлено і кінець кінцем позитивно розв'язано питання про канонізацію церквою митрополита Іоанна Тобольського. Цей список, узятий із документів синоду, наведений Мих. Горєвим у його книзі «Останній святий». Перелічимо лише деякі з чудес, приписаних цьому митрополитові його шанувальниками.

Якогось М. Берендєєва кінь викинув з воза, і в нього «ногу звело». Після панахиди по Іоанну нога «з болем випрямилась».

У А. Башкіної «ломило ноги у згині ступні». Після обідні і панахиди біля гробу Іоанна вона «дійшла додому з болем», а потім «з кожним днем ногу все частіше переставало ломити».

У М. Євдокимова дружина хворіла близько півроку, і ніщо їй не допомагало. Коли він дав обітницю помолитися біля гробу митрополита, дружині «ставало краще і краще».

Онук А. Гейєр захворів на дизентерію. Його бабуся помолилася біля гробу «святителя» і, прийшовши додому, переконалася — «пронос у Мишка послабився».

У сина Г. Осліна голова «геть уся покрилася водянистими пухирями». Восени його повезли в Тобольськ, де відслужили панахиду по митрополиту Іоанну, і «за заступництвом святителя» «на весну вже голова майже очистилася від пухирів».

Черниця А. Хомякова страждала від хронічного головного болю. У молитві пообіцяла митрополиту Іоанну

щорічно бувати біля його гробу — і «хвороба спочатку стала стихати, а потім зовсім пройшла» (с. 172, 173).

Неважко помітити, що жоден з наведених вище прикладів не підтверджує наявності чуда. Так, усі випадки одужання сталися після молитовного звернення хворих чи їхніх близьких до Іоанна Тобольського. Але немає жодних доказів того, що зцілення наступили внаслідок такого звернення. Ще в античному світі знали, що міркування «після того — значить внаслідок того» є дуже грубою логічною помилкою. Саме її і роблять віруючі, які очікують чуда і оголошують чудесним будь-який збіг обставин, аби він був сприятливим для них.

У розглянутих явищ, віднесених духівництвом до чудес, що нібито здійснилися за допомогою святих, була хоч якась фактична підстава, переосмислена з релігійних позицій. Тим часом, навіть за даними церковних джерел, чудеса часто створювалися служителями культу буквально на порожньому місці, тобто вигадувалися від початку до кінця. А якщо фантазії для такого витвору не вистачало — запозичували вже готові чудеса в інших.

Особливо часто грішили такими запозиченнями укладачі житій святих. Та й не вони одні. «Були,— зізнається Є. Є. Голубинський, — ігумени, які дозволяли собі вдаватися до «затійних» чудес... для свого збагачення» (с. 78). І такі зізнання робились автором «Історії канонізації святих у руській церкві» не раз. «Бували,— пише він,— чудеса затійні або вигадані»; «відомі... приклади чудес списаних» (с. 285). А для виправдання церковний історик посилається на те, що така сама картина спостерігалась і в константинопольській церкві, глава якої (патріарх Нектарій, що жив у XVII столітті) ремствував: «Люди підроблюють чудеса і вигадують доброчесне життя померлих» (с. 28).

Окрім «чудесних зцілень» від кандидатів у святі чекали ще «знамень» і «видінь», тобто явлення їх комусь із живих у «тонкому сні». Згідно з житіями, саме з допомогою «сонного видіння» дізнавалися люди (переважно ті, хто був безпосередньо заінтересований у появі нового святого) про те, що померлий вимагає особливої уваги до себе, обіцяючи за молитвами живих клопотатися про них перед богом. У ряді випадків «сонне видіння» виявлялося єдиним джерелом відомостей про претендента на канонізацію. Крім уже згадуваного Василія Мангазейського, у «тонкому сні» повідомили інформацію про себе

архієпископ Іоанн Новгородський, Прокопій Устьянський, Іаков Боровицький та багато інших «угодників божих».

В явленнях святих уві сні також немає нічого надприродного, як і у зціленнях за допомогою механізму самонавіювання. Знаючи природу сновидінь, неважко зрозуміти: людям, які ревно молилися якомусь «угоднику божому», постійно думали про нього, вишукували все нові і нові можливості для його прославлення (а ініціатори канонізації нового святого перебували саме в такому стані), їхній об'єкт поклоніння не міг не приснитися. Наші предки цього не знали, і тому в природних психічних явищах і процесах вбачали надприродне, вважаючи «спілкування» з покійником, що явився уві сні, чудом.

Суб'єктивність сновидіння, неможливість перевірки істинності інформації про нього створювали організаторам прославлення нового святого і авторам його житія дійсно необмежені можливості: до справді побаченого уві сні й інтерпретованого у відповідності з вимогами моменту можна було додавати все що завгодно — спробуй перевір і спростуй! Ось чому серйозні церковні історики, які досліджували обставини канонізації «угодників божих» і аналізували житія святих, до «сонних видінь» найчастіше ставилися скептично.

Отже, звертання церкви до чуда як гарантії святості шанованих нею померлих не може сприйматися всерйоз. Приписувані святим чудеса, нібито викликані до життя молитовними зверненнями до них живих, насправді являли собою або природні явища, хибно інтерпретовані релігійною свідомістю віруючих, або плоди багатої фантазії ініціаторів канонізації й укладачів житійних нарисів, а нерідко і результати свідомого спотворення істини.

— Дозвольте,— можуть заперечити деякі віруючі,— але ж перед кожною канонізацією новоявленого святого чудеса, що відбувалися біля його гробу, перевірялися спеціальною комісією, яка призначалася вищою церковною владою.

Так, перевірялись, але далеко не завжди.

Зокрема, ніким не перевірялися чудеса, на підставі яких були канонізовані києво-печерські святі. Макаріївські собори 1547 і 1549 років, які провели масову канонізацію «угодників божих», теж спеціальних перевірок не робили, а обмежились ознайомленням зі списком чудес,

сприйнявши останні на віру. Те саме можна сказати і про багато інших випадків поповнення руською православною церквою свого арсеналу святих. В. Й. Ключевський, який ретельно вивчив понад 160 житій (250 редакцій), заявив у своїй книзі «Давньоруські житія святих як історичне джерело»: «...у більшості житій не знаходимо слідів церковної офіційної перевірки описаних у них чудес» (с. 423).

У тих випадках, коли перевірка церковними інстанціями істинності приписуваних святим чудес все ж проводилася, вона найчастіше була формальною і поверховою. Самі церковні історики, які досліджували обставини канонізації святих у руській церкві, нерідко відверто іронізували над цими перевірками, вважаючи їх незадовільними.

Ось як охарактеризована процедура таких перевірок Є. Є. Голубинським. Одержавши відомості про чудеса якого-небудь «подвижника», що дають йому право на приєднання до «лику святих», церковні власті посилали в монастир, де знаходився його гроб, комісію з двох, трьох або чотирьох священнослужителів (а інколи з одного-єдиного), яка «провадила дізнання на самому місці здійснення чудес». Тих, що зцілилися, «розпитували кріпко з хресним цілуванням, хто на яку недугу хворий був і яке кому від чудотворців було зцілення» (с. 284).

Але перервемо на якийсь час Є. Є. Голубинського і дамо слово митрополитові Макарію (Булгакову), який у своїй «Історії руської церкви» (т. VIII, кн. 3) так описує ставлення духівництва і віруючих Давньої Русі до хресного цілування як гаранта істинності повідомлюваного: «С злыми и безнравственными делами соединились такие же и слова: ложь, брань, призывание имени божия всуе. Клянутся,— читаем в Стоглаве,— именем божиим во лжу всякими клятвами, и лаются без зазору всегда всякими укоризнами неподобными и богомерзкими речами... а «всего злее» было то, что многие «преступали крестное целование и накриве целовали св. крест и св. иконы» (с. 341—342). Ясно, що при такому ставленні до хресного цілування розпитувані повідомляли комісії те, що їй було потрібно, а не те, що відбувалося насправді.

Та й саме «дізнання» на ділі виявлялося фікцією. Ось як обстежувалися синодальною комісією чудеса, що приписувалися митрополитові Іоанну Тобольському (резуль-

тати обстеження наведено у книзі Мих. Горєва «Останній святий»).

Комісії належало переконатися у вірогідності чудесного зцілення за молитвами «святителя» Катерини Карпової, яка жила в Тобольську. Спочатку допитали «зцілену», яка повідомила: хворіла на різні хвороби; з грудня по січень хвороби настільки посилилися, що довелося лягти в постіль; після цього помолилася покійному тобольському митрополитові — й одужала. «Глибоко вірую,— заявила жінка,— що зцілення від хвороб я одержала за молитовним заступництвом св. митрополита Іоанна». Потім заслухали свідчення її чоловіка, старшого городового: «Щиро я вірую, що дружини моєї одужання від хвороб — чудо за молитовним заступництвом святителя». Нарешті, вислухали і записали свідчення начальника тобольського розшукного відділення І. Питухіна: «Нічим іншим, як заступництвом святителя Іоанна, до якого за допомогою звернулася Карпова, не можна пояснити швидке одужання її. Медичне лікування не давало їй ніякої користі. Заступництво святителя Іоанна я особисто відчував неодноразово, звертаючись до нього з молитвою і за допомогою у важких обставинах своєї службової діяльності» (с. 177—178). На підставі цих заяв «чудо зцілення» К. Карпової було визнане таким, що справді мало місце.

Ясно, що інакше, як насміхом над здоровим глуздом, таке «дізнання» не назвеш. А інших обстежень, судячи з церковних джерел, церковні комісії і не практикували. Хоча чудеса стосувалися головним чином зцілень від хвороб, лікарських оглядів ніколи не робилося, медичних експертиз не проводилося, діагноз захворювання не встановлювався — все вкладалось у стереотипний висновок опитуваних: «Вірую, що зцілилася (чи зцілився) за молитовним заступництвом святого».

Але повернімося до міркувань Є. Є. Голубинського. Він відзначав на підставі наявних у нього даних, що перевірочні комісії були далеко не бездоганні у виконанні своїх обов'язків і «дозволяли собі зловживання», зокрема, вступали у зговір з місцевими ініціаторами канонізації. «Не неможливо припустити,— писав він,— що бували випадки піднесення в святі обманом і за гроші, а саме: що з'являвся в монастирі спритний і сміливий ігумен, який вигадував кілька чудес, що нібито сталися біля гробу засновника монастиря, і доносив про них належній вла-

ді,— що належна влада посилала для перевірки відомостей про чудеса одного слідчого чи комісію слідчих із двох-трьох осіб,— що ігумен підкуповував слідчого чи слідчих, і таким чином засновник монастиря і був канонізований» (с. 568).

Імовірність здійснення таких зловживань була настільки великою й очевидною для церковних інстанцій дореволюційної Росії, що останні навіть передбачили її у своїх офіційних документах. Наприклад, в інструкції, даній ростовською консисторією[1] членам комісії, яка «перевіряла» чудеса біля гробу митрополита Димитрія Ростовського, говорилося: «будучи в оной посылке, обид и налогов никому не чинить и уездных подвод безденежно не брать, ко взяткам к опущению повеленного не касаться под опасением надлежащего по указам штрафования» (с. 284).

Навіть рідкі і поверхові перевірки виявляли непривабливі факти явної фальсифікації чудес, приховувані ретельно від рядових парафіян православних храмів і прочан, що прибували поклонитися гробові «чудотворця».

Звичайно комісії підтверджували «істинність» чудес, і канонізація благополучно завершувалась офіційним встановленням місцевого або загальноцерковного прославлення нового «ревнителя віри і благочестя». Однак вищі церковні інстанції дореволюційної Росії знали справжню ціну такого підтвердження, і, якщо виникала необхідність заперечити його, вони робили це досить переконливо і без усяких церемоній.

Наочний тому доказ — випадки спростування церковною владою нею ж раніше визнаних чудес Євфросина Псковського і Анни Кашинської. Ці випадки настільки переконливо показують свідому упередженість, безпринципність і явний суб'єктивізм керівництва руської православної церкви у визначенні «справжності» чудес святих, що заслуговують детальнішого розгляду.

Серед святих, канонізованих макаріївським собором 1549 року, був і Євфросин Псковський (XV ст.). Йому приписувалося багато чудес, що послужили аргументами на користь канонізації цього «угодника божого». Але особливо виділялися «чудесні видіння». За твердження-

---

[1] Консисторія духовна (лат. consistorium — місце зборів) — у дореволюційній Росії була церковно-адміністративним і церковно-судовим органом при єпархіальному архієреї; у її віданні були всі справи єпархії.

ням невідомого автора житія цього святого, йому «являлись у сонних видіннях» спочатку Євфросин та його учень Серапіон, а потім навіть сама богородиця. При цьому остання нібито заявила агіографу, що алілую[1], з приводу якої велися в той час палкі суперечки серед псковичів, слід проказувати двічі («сугуба алілуя»), а не тричі («тригуба алілуя»), і попросила неодмінно записати її слова. Коли питання про алілую обговорювалося на соборі 1551 року, «соборні отці» висловилися за «сугубу». Як головний аргумент було висунуто «сонне видіння» автора житія Євфросина Псковського. Митрополит Московський і всієї Русі Макарій включив це житіє у свої «Великі Четьї-Мінеї».

Минуло понад сто років. Виник старообрядницький розкол у руській православній церкві. Серед інших вимог старообрядців було і побажання зберегти «сугубу алілую», тоді як патріарх Никон і його прибічники наполягали на повсюдному переході до «тригубої» як такої, що відповідає візантійській церковній традиції. Розкольники свою вимогу обгрунтовували посиланнями на все те саме «сонне видіння» з житія Євфросина Псковського.

Щоб позбавити старообрядців такого сильного аргументу, санкціонованого Стоглавом, церковне керівництво вдалося до крайнього заходу — вирішило знеславити це «видіння» в очах віруючих як таке, що не заслуговує довір'я, що і було зроблено на соборі 1666 року. Ось як виклав нову позицію офіційних церковних інстанцій у цьому питанні митрополит Макарій (Булгаков) у своїй «Історії руської церкви» (т. VII, кн. 2): «Не можна заперечувати того історичного факту, що в Пскові відбувалися у дні преп. Євфросина палкі суперечки щодо алілуї; але неможливо прийняти деякі неправдоподібні подробиці у розповіді про ці суперечки... і особливо ті «сонні марення» оповідача, ті безглузді і недостойні пояснення про сугубу і тригубу алілую, які вкладає він в уста самої пресв. богородиці і які московський собор 1666 р. справедливо назвав «облудними». На жаль, ці облудні марення знайшли у свій час віру» (с. 446—447).

«Притиснули» обставини — і митрополит заговорив (причому не в приватному порядку, а від імені всієї

[1] Алілуя (з давньоєвр.— славте *бога*) — *початкове* і кінцеве слово багатьох церковних співів.

церкви) мовою атеїста: чудеса церковні названі «неправдоподібними», а «видіння» агіографів — «сонними мареннями», оголошеними до того ж не тільки «безглуздими і недостойними», а ще й «облудними». А так їдко висміяні митрополитом Макарієм і всією руською православною церквою «облудні сонні марення», взяті з «Житія преподобного Євфросина Псковського», нічим не відрізняються від численних «видінь», що є в житіях Сергія Радонезького, Олександра Свирського, Тихона Задонського, Серафима Саровського, Іоанна Тобольського та інших «угодників божих». Вийшло так, що митрополит Макарій, сам того не бажаючи, підвів своїх читачів до атеїстичного висновку: наведені в житіях святих різноманітні «явлення», «знамення» і «видіння» слід сприймати всього лише як «сонні видіння» і характеризувати їх, щонайменше, як «неправдоподібні».

Аналогічна історія мала місце і при оцінці руською православною церквою чудес княгині Анни Кашинської. Коли в першій половині XVII століття йшла підготовка до канонізації «благовірної княгині», церковні інстанції засвідчили, що від її гробу «пішли численні чудесні зцілення», які й одержали відображення в її житії.

У 1649 році було знайдено мощі княгині, а в 1650 році Анну приєднали до «лику святих».

Але тут сталося непередбачене: старообрядці зробили Анну Кашинську, як і Євфросина Псковського, своєю заступницею (причина цього явища розглянута нами в наступній главі, присвяченій характеристиці церковного вчення про мощі). Треба було рятувати становище, і керівництво руської православної церкви зважилося на безпрецедентний крок. Провели новий огляд чудес, на підставі якого собор 1667 року встановив, що «в чудесах виявилися написаними деякі непогодженості і неподобства». І Анна Кашинська перестала шануватись як загальноруська свята.

Собор 1678 року підтвердив це рішення. Водночас «соборні отці» поставили під сумнів вірогідність житійних відомостей про Анну Кашинську. Вони заявили, зокрема, що в її житії «много написано неправды, и ради того если бы отчасти нечто было и праведно писано, ни в чесом же ему верити подобает» (цит. за кн.: *Паозерский М. Ф.* Русские святые пред судом истории, с. 13).

Минуло понад 240 років. Уляглися пристрасті, що викликали деканонізацію Анни Кашинської. Але зате ви-

никла настійна необхідність зміцнити престиж монархічної влади. І руська православна церква, яка освятила авторитетом бога самодержавство князів і царів, «забуває» про те, що в чудесах «святої благовірної княгині» колись було помічено «непогодженості і неподобства». У 1909 році синод прийняв рішення про «відновлення шанування благовірної великої княгині Анни Кашинської». Тим самим знову було оголошено «істинними» всі ті фрагменти її житія, які автор «Історії руської церкви» справедливо відніс до «неправдоподібних подробиць».

Ось один з таких фрагментів, викладений Є. Є. Голубинським у його «Історії канонізації святих у руській церкві»: «...Анна, яка охороняла Кашин від ворогів, провістила про себе жителям міста. Вона явилася пономареві церкви Успіння богородиці, на ім'я Герасим, який лежав у тяжкій хворобі, повідомила йому про себе, хто вона, подала йому здоров'я і наказала сказати священику і всьому причту церкви, щоб гроб її тримали в честі... і щоб запалили свічку на гробі» (с. 162). Без додаткових коментарів видно, що «явлення» Анни пономареві аналогічне «явленню» богородиці авторові житія Євфросина Псковського і тому має бути схарактеризовано, якщо користуватися термінологією митрополита Макарія (Булгакова), як «облудні сонні марення». Проте наведена вище розповідь і досі подається віруючим як «обгрунтування» правомірності рішення церковних властей царської Росії про включення княгині Анни Кашинської до складу загальноруських святих.

На прикладах Євфросина Псковського і Анни Кашинської видно, що при необхідності початкові позитивні висновки комісій про реальність чудес біля гробу кандидата у святі потім анулювалися самою ж церковною владою. Але бували й інші факти, коли церковна комісія чудес не визнавала, і все ж забракований нею претендент на місце в «сонмі святих» з часом потрапляв до «угодників божих».

Один з таких фактів наводиться в книгах митрополита Макарія (Булгакова), Є. Є. Голубинського та ряду інших церковних авторів.

У 1463 році ігумен Спаського монастиря і священики соборних храмів Ярославля поширили чутку про чудеса біля гробу з останками ярославського князя Феодора Чорного та його синів Давида і Костянтина, похованих

разом. Про чудеса повідомили ростовському архієпископу Трифону, у віданні якого було ярославське духівництво. Однак Трифон не повірив у реальність чудес — очевидно, не було потреби в новому поповненні складу ростовсько-ярославських святих. Він послав у 1467 році в Ярославль свого соборного протоієрея, в якого теж не було віри у справжність «чудесних зцілень», приписуваних князям, і він не підтримав місцевих прихильників канонізації князівської сім'ї. «Невір'я архієпископа Трифона і всього його причту в чудеса, що вершилися при мощах князів,— наче мимохідь зауважує Є. Є. Голубинський,— звичайно, було не без підстав» (с. 78).

Очевидно, канонізація так і не відбулася за життя архієпископа Трифона. Лише після його смерті ростовське духівництво пустило в обіг легенду, яку в «Історії руської церкви» митрополита Макарія (Булгакова) викладено так. Посланий архієпископом протоієрей приступив до огляду чудес «з повним невір'ям і зухвалістю», за що відразу ж дістав покарання з неба: «був уражений невидимою силою і впав на землю як мертвий». Тільки-но звістка про це нове чудо дійшла до Трифона, він відразу ж «упав у розслаблення» через своє невір'я, відмовився від архієрейської кафедри і поспішив до гроба новоявлених «угодників божих». Там він після тривалих молебнів і глибокого розкаяння «одержав зцілення» і все ж невдовзі помер (т. VII, кн. 2, с. 171).

Неважко зрозуміти, що легенду про покарання архієпископа Трифона та його протоієрея (обнародувана, до речі сказати, вже тоді, коли ні той, ні другий не могли спростувати її) було створено укладачем житія трьох ярославських князів для того, щоб якось згладити неприємне враження, що залишилось у віруючих від викриття єпархіальною владою непривабних дій ярославського духівництва. Цією легендою виправдовувалася наступна канонізація всіх трьох ярославських князів.

Про інший факт відомо із спеціальної постанови патріарха Московського і всієї Русі Адріана (документ опублікував Є. Є. Голубинський як додаток до «Історії канонізації святих у руській церкві»). Там говориться, що в 1691 році патріархові прийшла чолобитна від духівництва і жителів Вологди з проханням канонізувати шанованих на Вологодській землі Герасима, Галактіона та Ігнатія, тобто визнати їх чудотворцями. Патріарх доручив перевірку чудес вологодському архієпископу

Гавриїлу. Останній невдовзі ж повідомив главі церкви, що ні про кого з трьох претендентів у святі немає вірогідних відомостей. Що ж до чудес, приписуваних їм, то Гавриїл заявив, що ці чудеса «правде по приличности мало сходны и достоверитися совершенно нечим». Далі в повідомленні архієпископа сказано, що «монашествующие и прочие люди старые» «чудес явных» від поіменованих померлих «никогда не видеша». З'ясувалося також, що осіб, внесених ченцями в список нібито зцілених біля гробів всіх трьох покійників, не знайшли ні у Вологді, ні довкола.

На підставі повідомлення вологодського архієпископа патріарх Адріан охарактеризував Герасима, Галактіона та Ігнатія як «вигаданих чудотворців» і заборонив визнавати їх за святих з усіма наслідками, що випливають із цієї заборони (с. 433—434).

А втім, імена перших двох включено у «Православний церковний календар на 1982 рік». Отже, Герасим і Галактіон якось потрапили до складу православних святих і шануються зараз церквою як «чудотворці».

Чи можна після всього сказаного довіряти твердженням сучасних православних богословів і церковних проповідників про те, що чудеса, приписувані святим,— справжні, що справжність ця перевірена церквою найретельнішим чином? Думається, що не можна. Релігійне розуміння чудес і церковне обгрунтування їх «вірогідності» неспроможні не тільки з наукової точки зору, а й з позицій елементарного здорового глузду. Вони розраховані на некритичне сприйняття і не витримують найменшого прояву безсторонності, неупередженості, схильності до аналізу і роздумів. Породжене сліпою вірою, релігійне чудо тільки на такій вірі і тримається, боячись найменшого проблиску самостійної думки, не скованої церковними заборонами.

Це та віра, яку культивує у своїх прихильників сучасне руське православ'я, про що свідчить, зокрема, активна пропаганда богословсько-церковними колами Московської патріархії найпримітивніших уявлень про релігійне чудо. Автори богословських статей та церковні проповідники пропонують віруючим радянським людям сприймати всі чудеса, приписувані агіографами святим, як істину, у тому числі й ті, які дореволюційними церковними істориками схарактеризовані як запозичені з стародавніх християнських джерел або вигадані укладачами житій.

Життєписи «угодників божих», що публікуються на сторінках сучасних видань руської православної церкви, перенасичені такими чудесами, які може сприйняти на віру лише зовсім нерозвинена релігійна свідомість.

Так, коротке житіє Сергія Радонезького, надруковане в «Журнале Московской патриархии» (1972, № 7), починається з опису таких чудес. Сергій, будучи ще в утробі матері своєї, «тричі покликнув у церкві під час божественної літургії», ніби заявляючи цими покликами, що з часом він «буде істинним учнем і служителем святої трійці». Зразу ж після народження, за запевненням агіографа, він став проявляти щось незвичайне: «у середу і п'ятницю він не приймав молока матері; те саме спостерігалось і тоді, коли траплялося матері споживати м'ясну їжу» (с. 63). Усе це подається укладачем житія як неповторне чудо, що нібито говорить про винятковість особистості Сергія Радонезького.

Проте давно відомо самим богословам (а значить і редакції офіційного органу руської провославної церкви), що наведені вище чудеса запозичені агіографом із «Житія святителя і чудотворця Миколая, архієпископа Мирлікійського» (див.: Жития святых, т. 4. Изд. 2-е. М., 1906, с. 175).

Більше того, і чудо Миколая не оригінальне — його прототипом була євангельська легенда про те, як в утробі Єлизавети «заграло дитя (майбутній Іоанн Хреститель.— *М. Г.*) радісно», коли її відвідала діва Марія, яка щойно дізналася, що вона народить «сина божого» (Лк. 1:41—44). У книзі «Житія святих, як освітньо-виховний засіб» О. Яхонтов відзначив, що цей «варіант благовіщення» («чудесне провіщення славного майбутнього ще не народженій дитині») став загальним місцем багатьох житій (с. 86).

Нічого самобутнього не містять у собі й інші чудеса, повідомлювані в розглядуваному житії: «видіння» Сергію спочатку «безлічі прекрасних птахів», потім богородиці з апостолами Петром і Павлом, єпископа Стефана Пермського і т. п. Усе це модифікації стереотипних «сонних видінь», без яких не обходиться жоден житійний нарис (і які сама ж церква вміла дошкульно висміювати, як при деканонізації Євфросина Псковського і Анни Кашинської).

До речі, з «явленням» Сергію богородиці, описаним у житії, зв'язана одна невідповідність, яку сучасні бого-

слови і церковні проповідники вважають за краще не помічати. За твердженням агіографа, богородиця сказала Сергієві Радонезькому такі «знаменні пророчі слова»: «Не бійся, обранцю мій, я прийшла відвідати тебе, почута молитва твоя про учнів твоїх і про обитель твою. Я невідступна буду від місця цього і завжди буду покривати його» (с. 66). Трапилося це, якщо вірити житію, незадовго до кончини «преподобного», що наступила в 1392 році. І ось пройшло якихось 16 років, протягом яких монастирем управляв учень Сергія. Никон Радонезький, і над Троїце-Сергієвою обителлю нависла страшна загроза — до неї наблизилася рать Едигея, що трощила все на своєму шляху. Ченці сховалися в навколишніх лісах. А коли біда минула і вони повернулися додому, то застали на місці обителі згарище. Довелося все будувати наново. А як же з обіцянкою богородиці «покривати» Сергіїв монастир? Про неї в цьому контексті богослови і проповідники вважають за краще не згадувати — інакше навіть глибоко віруюча людина не уникне «спокусливої для її віри» здогадки: або богородиця не являлася Сергію, або, явившись, пізніше не дотримала даної йому обіцянки.

Дуже наївними видаються чудеса Никона Радонезького, скорочений опис яких був опублікований «Журналом Московской патриархии» разом із житієм цього «преподобного» (1976, № 11). Судіть самі. Більша частина наведених у списку чудес побудована на «видіннях», справжність яких неможливо довести, особливо якщо врахувати, що в одному випадку «видіння» приписується безумній людині (ченцеві Ананії), в іншому — тяжкохворим людям (Симеону Антонову і архімандриту Матфею) і т. ін. (с. 64—65). Можливо, в XVI столітті такими чудесами вдавалося переконати віруючих у «святості» Никона Радонезького. Але ж ми їх узяли не з публікацій далекого минулого, а з церковного видання останньої чверті XX століття.

На рівні сприймання, яке було властиве людям XVI і раніших століть, подаються «Журналом Московской патриархии» чудеса інших святих, прославлюваних руською православною церквою. Чого вартий, наприклад, такий опис чуда, що нібито сталося з «преподобним» Трифоном Вятським (ЖМП, 1977, № 11): коли Трифон лежав тяжко хворий, у забутті, йому явився ангел-хранитель. Хворий пішов слідом за ангелом по повітрю, не бачачи

ні неба, ні землі, а тільки «дивне світло». Раптом пролунав «великий глас», звернений до ангела: «Ти поспішив узяти його сюди, поверни знову, де він був». Ангел повернув «преподобного» на землю, оселив його в келії, і сам став невидимим. «Отямившись від видіння», Трифон помолився і побачив поряд себе святителя Миколая Мирлікійського, який повелів: «Устань і ходи». І «преподобний» одужав (с. 74).

Надруковано все це знову-таки не в далекому минулому, а в наш час. Надруковано людьми, які знають, що по повітрю літають не «ангели-хранителі», а літаки, ракети, супутники, космічні кораблі, і — що найдивніше! — для людей, які безпосередньо беруть участь у створенні і використанні всіх цих досягнень науково-технічного прогресу.

Мало чим відрізняються від розглянутих вище і чудеса, приписані церквою уже згадуваному Василію Мангазейському (ЖМП, 1977, № 11). Наведемо лише двоє з них. У «промислового чоловіка» Дмитрія росомахи і лисиці стали «соболиний кулемник[1] ламати». Помолився він Василію, і «молитвами свого угодника бог помилував від тих звірів». Повертався Федір Коб'яков на лижах з лісу, потрапив в ополонку і «нача утопати». Помолився новоявленому чудотворцю, і в ту ж мить «прииде под нозе его льдина и выйде на сушу» (с. 70—71).

Велику кількість чудес наведено у статті «Преподобний Олександр Свирський» (ЖМП, 1978, № 8). І всі вони адресовані читачам, які сприймають світ очима людей давно минулих епох. Автор статті твердить, що Олександр неодноразово чув голоси, що лунали з неба і звучали «подібно до грому», що йому раз у раз являлися то ангели, то богородиця в оточенні «великої кількості чинів ангельських», то якийсь «преславний муж», який умить зцілив «преподобного», то «живоначальна трійця» у вигляді «трьох мужів, одягнених у світлі і білі убрання»; бачив він і «господа з простертими крилами» (с. 73—75).

Так наївні і простодушні оповідання наших далеких предків всерйоз видаються сучасною церковною пресою за незаперечні докази здатності руських православних святих творити чудеса. Діє все той же розрахунок на безмежну довірливість релігійної людини.

---

[1] **Кулемник** — пастка для дрібних звірків.

Хотілось би звернути увагу читача на одну обставину, яку справді можна сприйняти як істинне чудо,— на повну відсутність у сучасних богословських статтях і церковних проповідях описів чудес, творимих святими сьогодні. Правда, у самій здатності творити чудеса святим і нині нібито не відмовляють: наприклад, і зараз можна почути з церковного амвона, що всі, хто звертається за допомогою до «угодників божих», одержують її «за вірою своєю». Але конкретних прикладів такої допомоги, описів чудес, подібних до розглянутих вище, немає ні в храмових проповідях, ні в богословських статтях.

Це й зрозуміло. Сучасний віруючий — від рядового мирянина до вищого ієрарха — шукає зцілення від хвороби не у святих, а в лікарів. Він навряд чи прийме всерйоз і без належної медичної експертизи чиєсь твердження про те, що його нібито поставило на ноги не мистецтво хірурга, невропатолога, епідеміолога чи терапевта, а «молитовне заступництво» того чи іншого святого перед всевишнім чи богородицею. Одне слово, він минулому чуду повірить, а щодо сьогоднішнього, то неодмінно зажадає доказів. Тим-то «чудотворність» своїх «угодників божих» руська православна церква «доводить» виключно посиланням на приклади багаторічної (а то й багатовікової) давності.

Вірогідність чудес, якими прямо-таки перенасичені житія «угодників божих», заперечується не тільки атеїстами. Досить скептично сприймали житійні чудеса багато дореволюційних істориків і навіть богословів ліберально-обновленського напряму. Однак верхівка руської православної церкви і консервативно настроєне духівництво відкидали найменший прояв скептицизму в цьому питанні і вимагали пропаганди сліпої віри в істинність уміщуваних у житіях «чудотворень». В остаточному підсумку перемогла точка зору консерваторів, її прийняли й офіційні інстанції Московської патріархії.

Ось що говориться про це в редакційній передмові до другого тому «Настільної книги священнослужителя»: «На початку XX століття, при підготовці «Четьїх-Міней» до видання російською мовою, комісія, створена при найсвятішому синоді, обговорювала проблеми текстології й історії цих церковних пам'яток. Члени комісії висловлювали суперечливі думки з приводу описів чудес, уміщених у житіях. Одні пропонували їх виключити, ставлячи під сумнів їх вірогідність, інші вимагали відредагувати

відповідні місця джерел згідно з «сучасною свідомістю». Професор Московського університету В. Й. Ключевський у заключному слові дав об'єктивну оцінку висловленим думкам і обгрунтував точку зору, яка й була взята до уваги. Він указав на два критерії православної агіографії: «По-перше, віра стародавніх християн була сильніша, ніж тепер. По вірі і чудо. По-друге, ми погрішимо проти історичної правди, якщо штучно змінимо те, що пройшло через віки, засвідчене очевидцями страждань мучеників, не тільки християн, а й язичників-нотаріїв і включено в стародавню християнську писемність» (т. II, с. 8).

Щоб якось виправдати в очах нинішніх парафіян відсутність «чудотворень» зараз, деякі з ідеологів руського православ'я йдуть навіть на радикальний перегляд традиційних уявлень церкви про чудо як єдиний доказ святості. Приклад такого перегляду — основні висновки богословської статті митрополита Філарета (Денисенка) «Православний погляд на таємниче і чудесне в релігії» (ПВ, 1975, № 2).

Всупереч багатовіковій православній традиції автор статті заявляє, нібито лише «наївні і необізнані з релігією люди» вважають, що святість «угодників божих» може і повинна бути доведена «чудотвореннями». Насправді, твердить він, існує зворотна залежність: самі чудеса необхідно засвідчити «безсумнівною праведністю людини». «Святого,— говориться у статті,— не пізнають по чудесах. І там, де люди перетворюють чудо в критерій особистої святості чи в критерій істинності вчення (мається на увазі вчення релігійне.— *М. Г.*), там легко збитися на легковір'я і марновірство. У релігії головне — дух, а не чудо. Дух і без чуда світить і вчить. Бог великий і не в чудесах... Багато праведних і святих людей з визнаним учительним авторитетом не творили чудес» (с. 20).

Не аналізуючи висловлювання митрополита Філарета по суті, відзначимо лише, що воно різко суперечить наведеним раніше твердженням церковних авторитетів минулого і сучасних православних богословів. Інші діячі Московської патріархії поки не підтримали — принаймні публічно, на сторінках офіційних видань руської православної церкви,— запропонований митрополитом Філаретом новий підхід до тлумачення чуда та виявлення його ролі в релігії взагалі і в руському православ'ї зокрема. Тому згадану статтю поки що слід розглядати як виклад його особистої думки в цьому питанні.

А проте поява цієї статті симптоматична. Вона відображає пошуки богословсько-церковними колами Московської патріархії способів модернізації традиційного православного вчення про місце чуда в культі святих — модернізації, яку можна було б провести поволі, не афішуючи новаторства, а подаючи його віруючим як найточніше і догматично правильне вираження «православного погляду на чудо».

За допомогою такої модернізації ідеологи сучасного руського православ'я мають намір вирішити відразу дві проблеми. З одного боку, вони розраховують надати церковному розумінню чуда такі відтінки, щоб це розуміння стало менш уразливим для науково-атеїстичної критики. А з другого — сподіваються уникнути необхідності відповідати на бентежні питання найбільш мислячої частини сьогоднішніх парафіян про те, чому зараз не відбуваються ті чудеса, які зустрічаються в житіях святих, і чому при канонізації церквою нових «угодників божих» (Іоанна Руського, Германа Аляскинського, Миколая Японського та ін.) зовсім не згадується їх здатність до «чудотворення».

Так самі ж нинішні поборники руського православ'я визнають — нехай непрямо і завуальовано — повну неспроможність релігійного уявлення про чудо як найнадійніший гарант «святості» «угодників божих».

Останнім часом з'явилися ознаки того, що руська православна церква практично реалізує деякі ідеї митрополита Філарета відносно необов'язковості апеляції до чуда як свідчення «святості».

Уже відзначалося, що фактично канонізовано, хоча ще й не включено в місяцеслов як загальноцерковних святих, іконописців Давньої Русі Феофана Грека, Даниїла Чорного і Андрія Рубльова — усі названі «преподобними». Останньому з них присвячено кілька статей власне житійного жанру: «Преподобний Андрій Рубльов, іконописець» (ЖМП, 1980, № 7), «Преподобний Андрій Рубльов і богослов'я образа» (ЖМП, 1981, № 11—12). У них Андрій Рубльов прямо називається «святим іконописцем» і «святим подвижником», причому його святість обгрунтовується не чудотворенням, а... геніальністю написаних ним творів, що схарактеризовані як «видатне культурне явище світового значення» і водночас як «один з найвищих проявів християнського духу».

Обгрунтовуючи правомірність і канонічну припустимість такого висновку, який не має прецедентів в історії руського православ'я, автор статті «Преподобний Андрій Рубльов і богослов'я образа» пише: «Свої духовно-зворушливі образи преподобний Андрій міг створити лише внаслідок свого преподобія, уподібнення тим, кого він зображував, кому молився, кому поклонявся — спасителю, пресвятій богоматері і святим... Твори його прийняті церквою як свідчення його святості» (ЖМП, 1981. № 11, с. 74).

Така постановка питання відкриває руській православній церкві нові можливості у справі канонізації святих — можливості, якими вона напевно постарається скористатися напередодні тисячоліття «хрещення Русі». Якщо за критерій святості береться геніальність, видатні здібності, вищий ступінь успіху, тобто соціально значущі якості особистості, що виражають насамперед її громадську корисність, то церква може поповнити свій пантеон «угодників божих» особами, які мають заслуги не тільки перед нею, а й перед суспільством, а отже, імпонують як віруючим, так і атеїстам. Тоді до розряду святих потраплять і геніальні полководці (наприклад, Дмитрій Донськой і Дмитрій Пожарський), і героїчні особистості (наприклад, Іван Сусанін і Кузьма Мінін), і визначні релігійні діячі соціально прогресивної орієнтації (наприклад, патріархи Сергій (Страгородський) і Алексій (Симанський), авторитетні богослови (наприклад, Павло Флоренський і Володимир Лосський) та ін.

Але це буде така радикальна ревізія традиційного православного розуміння святості, така девальвація релігійного чуда, яка може викликати крайнє різнодумство в церковному середовищі і загострення конфронтації традиціоналістів і модерністів. Розуміючи можливість такої невтішної перспективи, керівництво руської православної церкви старається діяти якомога обережніше. Очевидно, тому канонізацію нових святих воно попереджує масовим переведенням до розгляду загальноцерковних «угодників божих» місцевошанованих святих, серед яких переважають особи з давно складеним (спробуй перевір!) широким списком найрізноманітніших чудес.

МОЩІ СВЯТИХ: ЛЕГЕНДИ І РЕАЛЬНІСТЬ

У культі православних святих велике місце займає шанування мощей. Візантійці, від яких це шанування запозичила руська церква, під мощами розуміли не тільки нетлінні тіла, які нібито зберегли в незмінності свій первісний вигляд, а й одні кістки якщо останні «пахнуть» або «виділяють миро»[1].

Однак у руському православ'ї з самого початку запанувало уявлення про мощі як про нетлінні тіла, що повністю зберегли вигляд тільки що померлої людини. Нетління мощей митрополит Макарій (Булгаков) у своїй книзі «Православно-догматичне богослов'я» (изд. 3-е, т. II. СПб., 1868) характеризував як «вилучення їх чудодійною силою з загального закону тління, немовби в живий урок нам про майбутнє воскресіння тіл» (с. 570—571). Саме таке нетління, яке сприймалось як головне чудо, явлене богом ради прославлення померлого праведника, вважалося церквою і віруючими основним доказом святості «угодника божого». Викладаючи думку своїх сучасників з питання про нетлінність останків святих, літописець зауважував: «кой только не в теле лежит, тот у них не свят».

Тому в давньоруських житіях святих мощі змальовуються як цілковита подоба живого тіла. Наприклад, у «Житії святої Ольги» читаємо про мощі: «На верху гроба того честного оконце сотвориша, и туде видять блаженныа тело лежаше цело и тлению непричастно, но светяшеся яко солнце». В іншій давньоруській літературній пам'ятці про це саме сказано. «Тело то честное во гробе цело, аки спя почивает» (цит. за: ЖМП, 1969, № 7, с. 74, 75). Про останки князів Бориса і Гліба у житійних оповідях говориться: тіла святих «не мали ніякої рани» і були «зовсім цілі», а обличчя їх — «світлі, як лице ангела». Так само характеризувалися мощі і в пізніший час.

Але одна справа оголосити нетління мощей і зовсім інша — продемонструвати це нетління віруючим, які прагнуть безпосередньо переконатися в реальності головного чуда. Адже найбільше, що могли витягти з-під землі (і в ряді випадків справді витягали),— це муміфікований

---

[1] Миро — рослинна олія з додатком ароматичних речовин, уживана при виконанні християнських релігійних обрядів.

труп. Саме такі трупи виявилися, зокрема, в ближніх і дальніх печерах Києво-Печерської лаври, де завдяки особливому мікроклімату тіла похованих не розкладались, а висихали, перетворювалися на мумії. Частіше ж витягали звичайні кістки.

Однак не тільки кістки, а й мумії віруючі, наелектризовані чутками про явлення «нетлінних мощей» святого, могли не визнати справжніми мощами. Вихід знайшли такий: віруючих запевняли, що прості смертні недостойні лицезріти всі мощі цілком — вони повинні задовольнятися малим. Прагнучій чуда «пастві» мощі «являли», тобто демонстрували, але цілком не показували: навіть у відкритій раці (гробниці) вони лежали прикриті одіянням і спеціальним покровом, а відкритими були лише невеликі ділянки «нетлінного тіла» — звичайно це була якась частина руки. Про решту віруючі повинні були тільки здогадуватися. Це давало можливість будь-які останки, незважаючи на те, як вони насправді збереглися, підносити парафіянам православних храмів як «святі нетлінні мощі».

Та навіть при такій осторозі траплялися ускладнення, що ставили духівництво та ієрархічну верхівку церкви в скрутне становище.

Траплялося, що на момент канонізації деяких святих їх останків взагалі не було, або ці останки ще знаходилися в могилах. У таких випадках церква посилалася, не вдаючись у пояснення, на «незбагненність промислу господнього», і цим усе обмежувалося. «Несповідимими шляхами божими,— читаємо в «Історії канонізації святих у руській церкві» Є. Є. Голубинського,— тілесні останки одних святих прославлені нетлінням у вигляді мощей, а інших ні» (с. 34).

Деякі мощі, незважаючи на твердження церкви про їх нетлінність і «чудотворність», зникали: згоряли у вогні пожарищ, таких частих у Давній Русі, знищувалися ворогами, нарешті, пропадали з невідомих причин. Так, у період ординського іга не стало мощей Бориса, Гліба, Ольги і Феодосія Печерського («невідомо куди заховані чи утаїлися»,— констатує Є. Є. Голубинський). Мощі Варсонофія згоріли, а Артемія Веркольського дуже обгоріли. Мощі ростовського єпископа Леонтія (XI ст.), про які говорилося, що їх у 1164 році «знайшли у вигляді цілого тіла», зникли в 1608 році під час розорення Ростова польськими інтервентами. Мощі митрополита Алексія

і царевича Дмитрія в 1812 році викинули з рак французи, які пограбували Успенський собор: перші «не зразу знайшли потім у церкві серед різного мотлоху» (слова Є. Є. Голубинського), а другі взагалі зникли (розповідь про те, нібито мощі Дмитрія знайшов і сховав священик одного московського монастиря, про що він нібито признався лише перед смертю,— явна вигадка, що не сприймалася всерйоз навіть богословами).

Нарешті, з мощами деяких святих сталася плутанина: одні вважали їх «нетлінними тілами», а інші називали «костями». «Деякі укладачі житій святих і оповідей про знайдення їхніх мощей,— писав Є. Є. Голубинський в «Історії канонізації святих у руській церкві»,— дозволяли собі вільності в свідченнях щодо стану мощей, у якому їх було виявлено» (с. 571). Наприклад, при підготовці загальноцерковного прославлення «преподобного» Даниїла Переяславського патріарху донесли з Данилового монастиря, що «знайдено кості». А укладач розповіді про цього «преподобного» твердить, нібито покійника знайшли «аки жива суща».

Така сама неузгодженість була й при характеристиці мощей митрополита Петра. З літопису видно, що після пожежі вони перебували в досить жалюгідному стані. Тим часом у «слові про перенесення мощей» сказано, нібито в згорілій труні «в тілі знайшли чудотворця», що викликало уїдливу репліку літописця.

З цих труднощів духівництво звичайно знаходило один і той же вихід: про всі знайдені останки продовжували твердити як про «нетлінні мощі», а тим часом напівзотлілі трупи або купи кісток ховали від очей людських у запечатані раки, замуровували в нішах храмів, а найсумнівніші з них закопували знову, щоб уникнути небажаних, компрометуючих церкву чуток.

Робилося це так часто і часом так безцеремонно, що навіть історики церкви були не в змозі замовчати факти численних зловживань з «нетлінними мощами». Той самий Є. Є. Голубинський писав в «Історії канонізації святих у руській церкві»: «Відносно спроб обману з мощами ми маємо справді такі докази» (с. 568).

Наведемо деякі з них, запозичивши відомості зі згаданої вище книги. Найчастіше фабрикацією «нетлінних мощей» займалися ченці. У 1671 році ігумен Макаріївського монастиря Микита викопав кістки якогось ченця і видав їх за мощі засновника цієї обителі Макарія Ун-

женського. Обман розкрився, і патріарх Московський і всієї Русі Іоаким наказав у 1675 році кістки поховати, а ігумена заслати послушником в інший монастир. Минули роки. Патріарша опала забулася. Кістки знову витягли і оголосили «святими мощами» Макарія. «Мощі,— ніяково виправдовується Є. Є. Голубинський,— визнано в 1675 році за лжемощі, потім якось визнано було за справжні мощі» (с. 550).

Трохи пізніше схожа історія трапилася з мощами «преподобного» Йосифа Волоцького. Архімандрит Йосифо-Волоцького монастиря Герман зробив таку операцію: гроб з останками Йосифа, що стояв в раці, поховав, а в новопобудовану раку поклав «невідомі кості», оголосивши їх мощами «преподобного» (с. 438). Пізніше за розпорядженням синоду лжемощі поховали, а рака залишилася порожньою.

Скомпрометувала православну концепцію нетління мощей і скандальна історія (характеристика Є. Є. Голубинського) з останками великої княгині Анни Кашинської. Коли цю святу канонізували, спеціальна комісія, направлена в Кашин за розпорядженням царя Олексія Михайловича, відкрила й оглянула останки «благочестивої княгині», схарактеризувавши їх як «нетлінні мощі». Незабаром ці мощі стали одним з найвагоміших «аргументів» старообрядців у їхній суперечці з патріархом Никоном і його прибічниками.

Як відомо, старообрядці не прийняли никонівської пропозиції хреститися трьома пальцями («триперстя») і досі хрестяться двома («двоперстя»). У зв'язку з цим вони пустили чутку, що при огляді мощей Анни нібито виявилося, що пальці її правої руки складені для «двоперсного хресного знамення», підтверджуючи тим самим правоту старообрядців, а не прихильників никонівських реформ.

Церковні власті при такій неприємній для них ситуації зрозуміли, що вихід із становища один — скомпрометувати останки княгині в очах віруючих. Патріарх Іоаким послав у Кашин нову комісію «ради найдостовірнішого перегляду мощей благовірної княгині Анни Кашинської». Висновки другої комісії різко розходилися з твердженнями першої. Було встановлено, зокрема, що всупереч триразовому згадуванню в житії про нетління мощей («мощи никакоже тлению причастны», «тлению не токмо мощи, но и ризы непричастны быша» і т. ін.)

насправді «мощі в різних місцях зотліли і розсипались», а «ризи і схима зотліли». На підставі цих висновків мощі Анни Кашинської розжалували в звичайні «тлінні останки», а княгиню вилучили зі складу загальноруських святих.

Але ось у 1909 році велику княгиню Анну Кашинську реабілітують. А як же бути з розвінчаними останками «угодниці божої»? Їх знову піднесли до рангу «святих і нетлінних мощей», хоча на той час до руйнувань, відзначених другою комісією, додалися нові, ще значніші: пожежа 1817 року завдала останкам Анни Кашинської додаткової шкоди. Про стан мощей після цієї пожежі стриманий Є. Є. Голубинський висловився так: «більш або менш пошкоджені і невідомо що вони собою являють у запечатаній раці» (с. 558).

Бували випадки, коли фабрикація «нетлінних мощей» робилася не місцевою церковною адміністрацією й ігуменами монастирів, а безпосередньо самими ієрархами руської православної церкви за погодженням зі світською владою. Приклад такої фабрикації — історія з мощами Вассіана та Іони Пертоминських, ченців Соловецького монастиря, які утонули в Білому морі в 60-х роках XV століття.

В основному тексті «Історії канонізації святих у руській церкві» Є. Є. Голубинського про цих святих говориться: у 1694 році було оглянуто їхні мощі і «з причини чудес від мощей установлено святкування їх пам'яті» (с. 133). А в примітках до тієї ж книги твердиться з посиланням на церковні джерела зовсім протилежне.

Суть справи така. На шляху з Архангельська в Соловецький монастир Петро І потрапив у страшний шторм. Йому пощастило врятуватися тільки тому, що корабель своєчасно причалив до пристані Пертоминського монастиря в Унській губі. Приписавши своє спасіння «заступництву» місцевошанованих «пертоминських преподобних», цар забажав установити загальноцерковне святкування їм, а «для цього і вирішив оглянути їхні мощі» (що ж це за прославлення без демонстрації «нетлінних мощей»!). Холмогорському архієпископу Афанасію веліли «оглянути мощі преподобних», що покоїлися під каплицею. Однак, розкопавши могилу, знайшли в ній останки однієї людини: «а кого саме, Вассіана чи Іони, невідомо досі» (с. 134). Архієпископ «у присутності монарха і

синкліту оглянув голову мощей, кості і персти, і вчинені були належні спроби дослідження (?!), тоді по довгій (!) нараді з великим монархом їх визнали за святі і залишили в каплиці під спудом, на тому місці, де були поховані». Згодом «над мощами Вассіана й Іони» (?) поставили кам'яну церкву, присвячену їм (там же).

Виходить, не було їхніх мощей, а були череп, кістки і прах земний когось одного з двох (а можливо, взагалі третього). До загальноцерковних святих «преподобних» приєднали не на підставі чудес, про які навіть не згадується (якщо не рахувати «чудесного» врятування царя під час шторму), а після «довгої наради» з царем (радились, очевидно, про те, як вийти з конфузливого становища, в якому вони опинилися через непередбачені результати огляду могили сумнівних «угодників божих»). Інакше як фальсифікацією все це не назвеш, а віруючі радянські люди, шануючи 5 і 12 червня (за старим стилем) Вассіана та Іону Пертоминських, навіть не підозрюють про давно вчинений підлог.

Побоюючись, як би безсоромність чернецтва і духівництва у фальсифікації нетління мощей не внесла «збентеження» в уми віруючих і не призвела до росту антицерковних настроїв у масах, керівництво руської православної церкви вже в XVII столітті почало вводити деякі обмеження в процедуру «знайдення нетлінних мощей». Так, собор 1667 року заборонив парафіяльному духівництву без «достовірного посвідчення і соборного повеління» оголошувати нетлінні останки «святими мощами». Заборона мотивована тим, що мали місце випадки нетління останків злочинців проти віри, покараних єпископом або церковним судом.

У приписах собору 1667 року звертає на себе увагу те, як тверезо, прямо-таки по-науковому, пояснено, що в самому факті нетління того чи іншого тіла немає нічого чудесного, надприродного, а отже, такий факт не може розглядатися як доказ святості померлого. Очевидно, «соборні отці» не збагнули, що таким поясненням вони, по суті, спростовують православне вчення про нетління мощей як чудо, притаманне нібито тільки святим «угодникам божим».

Чи допомогло розпорядження собору 1667 року припинити зловживання з мощами? Навряд. Можливо, у перші післясоборні роки таких зловживань і поменшало, однак документальних даних про це немає. Зате є доку-

менти, які свідчать про те, що й згодом руське православне духівництво фальсифікувало «нетлінні мощі».

Беручи до уваги повсюдність такої фальсифікації, «Духовний регламент» Петра I приписував духівництву «о мощах святых, где какие явятся быть сумнительные, разыскивать: много бо и о сем наплутано». Єпископів зобов'язали стежити за тим, щоб синодальним властям своєчасно повідомляли «про тіла мертві неоглянуті» (с. 19, 27—28).

15 березня 1722 року «найсвятіший правительствующий синод», створений Петром I замість попередньої патріархальної форми правління, видав документ, що одержав у церковному середовищі назву «указу про фальшиві мощі». Церковнослов'янська мова указу утруднює його цитування, тому наведемо цей документ у викладі. В указі констатується, що в багатьох місцях є храми, в яких виставлено для шанування гробниці з імітацією мощей: різьбленими і видовбаними колодами, прикритими спеціальними покривалами. Не знаючи про таку підробку, віруючі визнають ці колоди за «самих святих тілеса» і шанують їх «з великим страхом». Визнавши, що все це веде до «немалих підозрінь» і «нарікань» з боку інославних[1], синод ухвалив: «Оные резные и издолбленные колоды, которые яко некая обмана положены, отобрав из гробниц, прислать... в священный синод неотложно, дабы впредь такой обманы нигде не было» (цит. за кн.: Е. Е. Голубинский. История канонизации святых в русской церкви, с. 435—436).

Але й указ 1722 року не поклав край зловживанням духівництва і ченців з мощами — це видно вже з того, що синод і в наступні роки (1725, 1737 і 1744) неодноразово порушував цю проблему в своїх постановах.

Як не ополчався синод проти фальсифікаторів мощей, сам він нерідко вчиняв так само, як і ті, хто осуджувався у згаданих вище документах. Коли виникала необхідність, синодальні власті енергійно покривали всілякі «непотребства» з мощами.

Так, у 1723—1724 роках синод санкціонував урочисто проведений захід по перенесенню з Владимира до Санкт-Петербурга мощей великого князя Олександра Невського, явно знаючи, що переносити було нічого. За повідомленням літописця, останки князя згоріли 1491 року під

---

[1] Інославні — церковна назва католиків і протестантів.

час пожежі, що спопелила увесь Владимир разом з монастирем, де ці останки знаходилися.

Синодальні власті постаралися зам'яти скандал, що назрівав, з мощами суздальських єпископів Феодора та Іоанна. За повідомленням Є. Є. Голубинського, в середині XVIII століття у частини віруючих виник «деякий сумнів» у справжності цих мощей, через що «в народі сталося заворушення» (с. 144). Пославшись на припис «Духовного регламенту», місцевий архієрей попросив у 1751 році у синоду дозволу на огляд мощей — для усунення «всякого народного усумніння». Однак у своїй відповіді, посланій після чотирирічного мовчання, синод такого дозволу не дав, заявивши, що у перевірці справжності мощей «нема потреби» (145). Картина не прояснилась, і Є. Є. Голубинський змушений був заявити, що про мощі суздальських «святителів» «немає вірогідних відомостей».

Із сказаного видно, чого були варті синодальні приписи про необхідність ретельного огляду мощей і усунення випадків явної фальсифікації.

За час свого існування з 1721 по 1917 рік синод провів усього лише десять канонізацій (включаючи сюди і повторну канонізацію княгині Анни Кашинської). В решті випадків проходила процедура переведення місцевих «угодників божих» у загальноруські святі. Тому й мощей у цей період було відкрито мало, причому кожне таке відкриття документувалося синодальними інстанціями. За цією документацією легко простежити, як синодальні власті свідомо, цілеспрямовано і цинічно дезинформували віруючі маси царської Росії про справжній стан нововідкритих «святих нетлінних мощей».

Першим у синодальні часи канонізували митрополита Димитрія Ростовського (Туптала), який помер у 1709 році. З актів обстеження, складених місцевими церковними властями і синодальною комісією, видно, що у витягненому із склепу гробі виявився майже повністю розкладений труп. Тому синодальна комісія змушена була визнати, що вона мала справу зі звичайними тлінними останками. Таке саме визнання, хоча й висловлене у стриманіших тонах, міститься і в доповіді синоду імператриці Єлизаветі.

Однак віруючим останки митрополита Димитрія Ростовського було піднесено як «святі нетлінні мощі». В указі синоду ростовському архієреєві (1757 р.) «про

всенародне оголошення про новознайдені святі мощі» було сказано: оскільки тіло митрополита «обретено не точию со многою, но почти совсем (?!) с отменною от прочих погребельных тел отличностию», то його слід приймати «за самые святые мощи» (цит за кн.: *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви, с. 171—172, 478, 482, 483).

До сказаного слід додати, що 26 квітня 1920 року на вимогу трудящих мощі митрополита Димитрія Ростовського було відкрито й оглянуто авторитетною і об'єктивною комісією, до якої входили й офіційні особи, і духівництво, і лікарі, і представники широкої громадськості. Ось результати огляду, зафіксовані в акті комісії: «Вигляд решток кісток нічим не відрізняється від звичайних останків зігнилого трупа» (О святых мощах. М., 1961, с. 67).

Ще непривабливіша історія сталася з мощами «преподобного Феодосія Тотемського — засновника Спаського монастиря у Вологодському краї, канонізованого синодом як місцевошанованого святого. Про неї розповідається у книзі Є. Є. Голубинського, звідки ми її й запозичуємо.

1796 року, коли копали рів для фундаменту нової церкви, яка будувалася на території Спаського монастиря, знайшли гроб з «останками схимника, що збереглися достатньою мірою», і припустили, що це мощі Феодосія, який помер у 1568 році. Визнавши таке припущення безпідставним, Вологодська консисторія наказала гроб закопати і землю над ним зарівняти. Але генерал-губернатор повідомив у синод про знайдене тіло як про «весьма пречудные мощи», і синод наказав місцевому єпископові провести обстеження. Консисторська комісія гроб оглянула й опечатала, не давши справі ніякого ходу, очевидно, побоюючись можливого скандалу.

Минув майже рік, і на вимогу міських властей, яким дуже хотілось одержати власного святого, синод призначив ще одну комісію, на цей раз із двох архієреїв. Але й вони висловилися проти визнання знайденого тіла мощами Феодосія Тотемського. Суть їхніх заперечень така. Гроб знайдено не там, де могли поховати Феодосія. За своїм типом витягнутий гроб не відповідає гробам, у яких ховали 228 років тому, тобто в часи Феодосія. За свідченням будівельників, які відкопали гроб, жодних чудес при ньому не спостерігалося. Чудеса, повідомлені

комісії, насправді виявилися фікцією: дві селянки від своїх повідомлень про чудеса взагалі відмовились, а син міщанина, який нібито одужав біля гробу, через два тижні помер. Витягнуте з землі тіло за рік, що пройшов після першого огляду, зотліло ще більше. При самій комісії біля гробу «жодних чудес і явлень не відкрилось».

Узявши до уваги всі наведені вище висновки комісії, синод знову відмовився визнати оглянуті останки святими мощами Феодосія.

Минув ще рік. Поступаючись світським властям, синод знову велів вологодському єпископові обстежити знайдені останки і доповісти про свою думку з цього приводу. Архієрей зрозумів, чого домагається від нього синодальне начальство, і дав такий висновок: хоча за два роки перебування у відкритому вигляді останки ще більше спорохнявіли, однак їх можна визнати «за істинні угодника божого преподобного Феодосія мощі». І синод у вересні 1798 року постановив: «Знайдене в 1796 році нетлінне тіло (?!) оголосити за справжні преподобного Феодосія Тотемського мощі» (цит. за кн.: *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви, с. 187—189).

А ось що повідомила про мощі Феодосія комісія, яка обстежила його гроб 17 квітня 1919 року: «Остов висох, піддався значному тлінню... Плечі, голінки і ступні зовсім зотліли. Залишилися одні тільки кістки» (О святых мощах, с. 59).

У XIX столітті синод діяв стереотипно: в якому б стані не знаходили останки чергового кандидата у святі, в синодальному висновку незмінно підкреслювалася нетлінність його мощей.

Так, наприкінці 1804 року було канонізовано єпископа Інокентія Іркутського (помер у 1731 р.), і синод без зволікань ухвалив: останки єпископа, витягнуті з землі в 1755 році, «оголосити за справжні святі мощі».

Те саме відбулося і при канонізації в 1832 році єпископа Митрофана Воронезького (помер у 1703 р.). У 1831 році відкопали його останки, оголошені «нетлінними мощами». На початку 1832 року синодальна комісія з трьох осіб це нетління підтвердила, а в середині того ж року синод прийняв рішення: «Святі, чудодійні і цілющі мощі» Митрофана поставити в церкві «яко світильник».

3 лютого 1919 року мощі єпископа Митрофана Воро-

незького було оглянуто по-справжньому. І що ж? Замість «чудодійних і цілющих мощей» комісія знайшла в раці таке: «Череп з приліпленим волоссям, кілька кісток, купа ганчірок і вати, кілька рукавичок (?!) і, нарешті, замість центральної частини «тіла» мішок, набитий різним порохном (!) без кісток» (О святых мощах, с. 59).

Обійшлося без будь-яких складностей і при канонізації в 1861 році єпископа Тихона Задонського (помер у 1783 р.). Усе йшло за традиційною схемою. 1846 року при розбиранні храму вийняли з обваленого склепу напівзотлілий гроб з останками Тихона і заявили, що, незважаючи на 63-річне перебування в сирому місці, і архієрейське убрання «преосвященного Тихона» «виявлено цілим», і «тіло його знайдено нетлінним». У 1860 році члени синодальної комісії, посланої для огляду гробниці, теж констатували «нетлінність» останків єпископа. Синод на підставі цього огляду «прийшов до повного переконання в істині нетління тіла святителя Тихона» і ухвалив визнати це тіло «мощами святими»,

Що ж було в гробниці Тихона Задонського насправді? Відповідь на це питання дало розкриття мощей 28 січня 1919 року. Ось уривок з акта розкриття: «Череп. Висохла частина голінкової кістки, що перетворюється при доторку в порошок. Картон (?!), пофарбований у тілесний колір. Фальсифікація рук і ніг за допомогою вати і картону. У рукавичці проріз, у який вкладено картон тілесного кольору, і до нього прикладалися віруючі. Дамські панчохи, черевики, рукавички (?!). Замість грудей залізний каркас» (О святых мощах, с. 59).

Не трапилося нічого непередбаченого при канонізації в 1896 році архієпископа Феодосія Углицького (помер у 1696 р.) — синод і в цьому випадку ухвалив «нетлінне тіло його визнати святими мощами».

І все ж у богословсько-церковних колах дореволюційної Росії поступово росло побоювання з приводу того, що огульне визнання всіх останків новознаходжуваних святих «нетлінними мощами» таїть у собі небезпеку виникнення скандальних ситуацій, здатних викликати в масах гостру кризу довір'я до церкви. Одним із тих, хто це побоювання висловлював відкрито, був уже неодноразово згадуваний нами професор Є. Є. Голубинський.

Міркуючи досить відверто, цей відомий церковний історик визнавав, що постійне підкреслювання церквою нетлінності мощей усіх святих призначене виключно

простим людям. Схильність до такого підкреслювання виявляють не всі священнослужителі, богослови і церковні адміністратори, а лише непомірно запопадливі, які мають «ревність божу не по розуму». Роблять вони так «ради уявлюваного ними невір'я людського», тобто побоюючись, що констатація церквою тлінності останків деяких кандидатів у святі підірве віру мас у святість шанованих померлих.

Є. Є. Голубинський висловлював побоювання, що така ситуація не на користь церкви. Прямо назвавши установлене в руському православ'ї положення про нетлінність усіх мощей святих «навмисно (!) неправильним уявленням», Є. Є. Голубинський заявив, що воно «для простого народу не потрібне» (він, мовляв, будь-які мощі шануватиме, а не тільки «нетлінні»), зате «вищою мірою шкідливе щодо непростого народу». «Люди вільнодумні», попереджував богослов церковне керівництво, сприймають це положення як навмисний обман з боку церкви довірливих парафіян і на цій підставі «дозволяють собі робити досить невигідні висновки для цієї останньої» (*Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви, с. 298).

Інакше кажучи, Є. Є. Голубинський, як ревний апологет руського православ'я, але далекоглядніший і передбачливіший, ніж офіційні церковні інстанції дореволюційної Росії, вважав, що заради своїх же власних вигод церкві необхідно виявляти більшу обережність при характеристиці останків новоогололшених «угодників божих». Він прагнув звернути увагу керівництва церкви на можливість несприятливих для руського православ'я наслідків у тому разі, якщо єпископат і духівництво будуть, як і раніше, пропагувати серед віруючих ідею «загального нетління» останків святих.

Щоб нейтралізувати небезпечні для руської православної церкви наслідки «вільнодумства», Є. Є. Голубинський запропонував сформулювати учення церкви про нетління мощей святих більш обтічно і менш спокусливо для слабих у вірі людей. Викладаючи своє тлумачення цього вчення, він писав: «Мощі святих, коли вони нетлінні, становлять чудо, але лише додаткове до тих чудес, які творяться за допомогою їх. Доказом святості святих є чудеса, які творяться біля їхніх гробів чи від їхніх мощей, а мощі, цілі тіла чи тільки кості, суть даровані нам для підтримання в нас найживішого пам'ятан-

ня про небесних молитвеників за нас, священні і святі останки деяких святих, які ми повинні шанувати як такі» (История канонизации святых в русской церкви, с. 302).

Таке тлумачення питання, за переконанням Є. Є. Голубинського, звільняло церкву від необхідності при канонізації нових «угодників божих» обов'язково імітувати нетління їх останків. Тим самим зводилася до мінумуму можливість виникнення скандальних ситуацій, якими була сповнена огульна фабрикація «нетлінних мощей», що віками практикувалася руським православ'ям за зразком візантійської церкви.

Однак офіційні інстанції руської православної церкви до голосу Є. Є. Голубинського та його однодумців (а таких було досить багато серед ліберально настроєних богословів і молодих священнослужителів) не прислухались і продовжували тлумачити нетління як загальну властивість мощей «угодників божих».

Тому й підготовка до чергової канонізації (першої в XX ст.) — загальноцерковного прославлення ієромонаха Серафима Саровського (помер у 1833 р.) — йшла за традиційною, віками відпрацьованою схемою. Синодальна комісія обстежила в Саровській пýстині[1] гроб з останками «подвижника віри і благочестя», побачила там те, що бачили в таких випадках обстежувачі минулих років, і відправила в синод найдоброзичливіший відгук про мощі «преподобного», зрозуміло, схарактеризувавши їх як нетлінні. Синод, у свою чергу, ухвалив визнати Серафима Саровського загальноруським святим, а «всечесні останки його — святими мощами».

Але тут трапилося те, що рано чи пізно повинно було трапитися. Стався ненавмисний витік інформації: громадськості стало відомо, що мощі, «саровського чудотворця» в такому плачевному стані, що називати їх нетлінними можна лише іронічно. Стали лунати голоси про необхідність публічного огляду останків «святого старця». Вимагали цього як скептики (щоб викрити церковну підробку і вивести на чисту воду її організаторів), так і глибоко віруючі люди (щоб зганьбити вільнодумців, які брали під сумнів «святість і нетлінність мощей»).

При такій ситуації «саровські торжества», призначені на 19 липня 1903 року, що передбачали особисту участь у них самого Миколи II з його оточенням, могли оберну-

[1] Пýстинь — монастир або чернеча келія, розташовані у відлюдних і важкодоступних місцях (у лісах, степах, горах).

тися для церкви тим скандалом, який давно вже передрікав Є. Є. Голубинський.

Треба було терміново рятувати становище. І тоді церковне керівництво згадало поради з цього приводу, які давали їм ліберальні богослови, від чийого імені виступав на сторінках релігійної преси Є. Є. Голубинський. 21 червня 1903 року петербурзький митрополит Антоній (Вадковський) опублікував у столичній газеті «Новое время» замітку «Необхідне роз'яснення», яка відразу ж була передрукована в церковних виданнях. Замітка викладала церковну оцінку стану праху Серафима Саровського.

На ним самим поставлене питання «Що ж у гробі?» митрополит Антоній відповів з вимушеною відвертістю: «У гробі знайдено остов померлого старця, що ясно визначився під рештками зотлілого чернечого одягу. Тіло зотліло». Далі йшов коментар у дусі порад Є. Є. Голубинського і його колег.

Обережне і стримане роз'яснення митрополита Антонія прозвучало як грім з ясного неба. Воно збентежило багатьох рядових парафіян, привчених церковною пропагандою розглядати останки святих як «нетлінні мощі». Зате революційні маси і прогресивну інтелігенцію Росії це роз'яснення зайвий раз переконало в тому, що своєю проповіддю «нетлінності святих мощей» церква протягом багатьох віків свідомо і безцеремонно вводила в оману мільйони віруючих, зловживаючи їх непоінформованістю і довірливістю.

Публічний виступ митрополита Антонія, що врятував «саровські торжества» від можливого скандалу, не знайшов дальшого розвитку в аналогічних діях інших ієрархів руської православної церкви. Він не став початком нового ставлення руського православ'я до проблеми нетління мощей. Ієрархічна еліта руської православної церкви, яка не мала досвіду швидкої переорієнтації і не вважала такий досвід необхідним, гадала, що й надалі вона зможе безбоязно обгрунтовувати святість «угодників божих» посиланнями на нетлінність їх останків. Тому і після 1903 року на сторінках церковної преси, як і раніше, переважали статті, в яких так само, як і колись, «доводилося», що нетління мощей — загальна і обов'язкова ознака святості «подвижників віри і благочестя».

Одними статтями справа не обмежилася: продовжувалася попередня практика фабрикації «нетлінних мо-

щей». Зокрема, при канонізації в 1916 році митрополита Іоанна Тобольського синод заявив у своїх «діяннях»: «Чесні нетлінні останки угодника божого було перенесено зі склепу... Господь прославив святителя нетлінням» (цит. за кн.: *Горев Мих.* Последний святой, с. 191). Таку заяву було зроблено, незважаючи на те, що синодальна комісія, яка оглянула останки «святителя» 1 січня 1915 року, записала: «Тіло святителя Іоанна волею божою не збереглося, але добре зберігся весь кістяний остов (скелет) тіла спасителя, крім кісток від стоп ніг... Деякі кості пожовтіли, інші ж — білі» (там же, с. 53).

Проте відомо, що ще в 1826 році тобольський архієпископ Євгеній писав ярославському архієпископу Авраамію, що при огляді гробу митрополита Іоанна він знайшов «одні кості», які до того ж «усі розпалися і всі чорні і частково заплісніли» (цит. за кн.: *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви, с. 575). Іншими словами, урок з мощами Серафима Саровського був швидко і міцно забутий ієрархами руської православної церкви і не пішов їй на користь.

Непривабність багатовікової діяльності руської православної церкви щодо пропаганди серед віруючих мас явно хибної ідеї «нетлінності мощей» було переконливо, наочно і до кінця розкрито у перші післяреволюційні роки, коли за вимогою революційного народу компетентні і представницькі комісії публічно розкрили і оглянули ті раки, де, за запевненням духівництва, зберігалися «неторкнуті часом» тіла святих і ті, що «уникли тліні». 63 розкриття в 1918, 1919 і 1920 роках у 14 губерніях Радянської Росії дали результати, що глибоко вразили народні маси. Що не трапилося жодного випадку виявлення «нетлінних (у церковному розумінні) мощей», про це й говорити нічого — інакше просто бути не могло. Але навіть трупів, які більш або менш пристойно збереглися, піддані муміфікації, було дуже мало. Найчастіше наявне в розкритій раці члени комісії могли схарактеризувати однією фразою: «Купа напівзотлілих кісток».

Більше того, в деяких раках і кісток було малувато. Зате там лежали (цитуємо документи, складені за матеріалами розкриття): «матер'яна лялька з кусками кісток» (мощі Євфросинії Суздальської), «лялька, що зображує людину» (мощі Кирила Новоєзерського), «лялька з вати» (мощі Савви Сторожевського), «воскова лялька» (мощі Олександра Свирського), «металева лялька, всередині

залиті воском кістки» (мощі Питирима Тамбовського) і навіть «кілька дощок, старих монет, банка фіксатуару фірми «Брокар», стружки, земля, тріски і цегла» (мощі Павла Обнорського) [1].

Після таких наочних викриттів духівництву більше нічого не залишалось, як припинити розмови про нетління мощей святих. І воно справді припинило їх, але лише на деякий час.

...Минали роки. Зменшилася кількість парафіян, які безпосередньо були присутні на розкритті мощей або чули про це з перших уст. Забулися конкретні результати розкриттів. І в церковних проповідях, на сторінках богословської преси знову замелькало — спочатку зрідка, а потім все частіш і частіш — традиційне для руського православ'я словосполучення «святі нетлінні мощі». Зараз випадки вживання цього словосполучення ідеологами сучасного руського православ'я такі часті, що навіть простий перелік статей, заміток і проповідей, у яких воно наводиться, зайняв би надто багато місця. Наведемо у зв'язку з цим лише кілька фактів.

Як ми уже відзначали, навіть літописцю було відомо, що останки митрополита Петра являли собою кістки, пошкоджені до того ж пожежею. Тим часом у «Журнале Московской патриархии» (1974, № 1) говориться, нібито вони «прославлені від бога нетлінням і чудесами» (с. 34).

У печерному храмі вільнюського Свято-Духового монастиря зберігаються мощі «святих віленських мучеників Антонія, Іоанна і Євстафія» — придворних литовського князя Ольгерда (XIV ст.), нібито по-звірячому закатованих язичниками за перехід у християнство. У статті ігумена Антонія (Черемисова), присвяченій цим святим, твердиться, нібито їхні мощі «более полутысящи лет» перебувають «нетленными от разрушительных стихий и времени всепожирающего» (ЖМП, 1977, № 3, с. 67). Ілюструє статтю фотографія, на якій чітко видно три тіла, що лежать у раці: самі тіла прикриті одягом, а ноги в світлих панчохах і темних тапочках залишені неприкритими.

Само собою зрозуміло, що автор статті ні словом не обмовився про те, що мощі «віленських чудотворців» розкривалися у 1919 році, коли вони перебували в одно-

---

[1] Повне зведення результатів розкриття мощей, опубліковане в журналі «Революция и церковь» (1920, № 9—12, с. 74—81), наведено в уже згадуваному збірнику «О святых мощах», с. 57—67.

му з московських храмів. Огляд показав, що за «нетлінні мощі» видаються «муміфіковані трупи» (О святых мощах, с. 61). Отже, форму тіл надано останкам Антонія, Іоанна і Євстафія штучно, і «об'ємність» ніг досягнуто за допомогою вати чи чогось подібного.

Всупереч уже згадуваним даним розкриття сучасне духівництво продовжує твердити, що останки Димитрія Ростовського нібито «залишилися нетлінними» (ПВ, 1976, № 7, с. 30), що митрополит «був прославлений знайденням нетлінних святих його мощей» (ЖМП, 1977, № 9, с. 72).

Про митрополита Московського і всієї Русі Алексія (XIV ст.) також говориться на сторінках сучасної церковної преси, нібито «тіло його знайшли нетлінним» (ЖМП, 1978, № 2, с. 76). Проте відомо, що останки цього «святителя» являють собою напівзотлілі кістки.

Особливо часто сучасне духівництво говорить про «нетлінні мощі» Сергія Радонезького. Нинішні богослови і проповідники переконують своїх читачів і слухачів, нібито в 1422 році вийняли з землі «нетлінні останки преподобного Сергія» (ЖМП, 1972, № 7, с. 16, 18, 68), його «нетлінні мощі» (ЖМП, 1972, № 9, с. 23). «Господь удостоїв преподобного Никона,— патетично вигукує архімандрит Євлогій (Смирнов) у своїй проповіді,— знайти нетлінними мощі свого духовного отця» (ЖМП, 1976, № 11, с. 31).

Можливо, всі ці твердження стосуються лише далекого минулого — часу знайдення мощей Сергія? Нічого подібного: йдеться про сьогоднішній стан останків «преподобного». «Величні собори лаври преподобного Сергія,— читаємо у замітці, присвяченій лаврським торжествам 1976 року.— Але найбільший скарб — це святі нетлінні мощі преподобного, що залишилися після його кончини». Це і виявилося тим скарбом, який «ні міль, ні іржа не знищує» (Мф. 6:20) (ЖМП, 1976, № 9, с. 7).

А тепер заглянемо в протокол розкриття мощей Сергія Радонезького, складений 11 квітня 1919 року: «Розгортається зотлілий одяг. Все з'їдено міллю. Видно рудого кольору волосся, ремінний пояс, підіймається пил. Видно окремі хребці, кістки таза, права голінкова, стегнова кості цілі, малі голінкові кістки розсипалися... Загальне враження скелета, який руйнувався 500 років... Усе розсипалось... Скрізь маса мертвої молі, метеликів і личинок» (О святых мощах, с. 75).

І ось ці напівзотлілі останки, очевидно, очищені від молі, метеликів і личинок і одягнені в новий одяг, знову заховано в розкішну раку і в одному з храмів Троїце-Сергієвої лаври виставлено для поклоніння їм як «нетлінним мощам».

Що це — втрата пам'яті чи прояв «запопадливості і ревності божої не по розуму»? Ні те і ні друге. Насправді ж ідеологи сучасного руського православ'я роблять ставку на непоінформованість основної маси віруючих радянських людей про дійсний стан мощей, а також на малу активність пропагандистів наукового атеїзму в поширенні серед релігійної частини наших громадян правди про мощі (у тому числі й про результати обстеження мощей у 1918—1920 рр.).

Проте добре відомо, що В. І. Ленін вважав за необхідне широко використовувати результати розкриття і огляду мощей для атеїстичної освіти трудящих нашої країни. «Показати,— говорив він,— які саме були «святості» в цих багатих раках і до чого так багато віків з побожністю ставився народ, цього одного досить, щоб відвернути від релігії сотні тисяч людей» [1].

Про ту увагу, яку приділяв В. І. Ленін цьому питанню, красномовно свідчать ленінські документи, зв'язані з обставинами розкриття мощей Сергія Радонезького.

П. А. Красиков, який очолював створений Народним комісаріатом юстиції відділ по проведенню в життя декрету «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви» (декрет прийнято Радою Народних Комісарів 23 січня 1918 року), надіслав В. І. Леніну записку такого змісту:

«Володимире Іллічу!

Сергія Радонезького в Троїцькій розкрили. Нічого, крім порохна і старих кісток, не виявилося. Були присутні ченці, лікарі, кінематографісти, поняті від волостей і представники жителів і натовпу, що зібрався біля лаври.

Протокол і кінострічки незабаром будуть готові до опублікування.

П. Красиков».

На звороті цієї записки В. І. Ленін написав таке доручення секретареві:

---

[1] Воспоминания о В. И. Ленине. М., 1955, с. 112.

«Треба *простежити* і *перевірити,* щоб якомога швидше показали це кіно у всій Москві» [1].

Правда про мощі руських православних святих не перестала бути актуальною і в наш час. Її необхідно зробити надбанням кожної радянської людини, і насамперед віруючої. Люди, які приходять до рак «угодників божих» у сподіванні на чудо, повинні знати, що вони поклоняються не «нетлінним мощам» святих, які нібито гарантують їм надприродне сприяння у розв'язанні життєво важливих проблем, а зотлілим останкам звичайних людей, від яких безглуздо чекати допомоги. Сприяння слід шукати у живих — своїх співгромадян, з якими ми єдині і в радості, і в горі, з ким нас зв'язує спільність дій, цілей і завдань.

На цьому можна закінчити коротку відповідь на питання про те, кого і за віщо приєднувала до святих руська православна церква, кому вона примушує поклонятися віруючих радянських людей.

Хотілось би, щоб факти і висновки, наведені тут, допомогли атеїстам систематизувати і поглибити свої знання з розглянутих питань, а віруючим — з'ясувати для себе, чи відповідають істині нав'язані їм церквою уявлення про обставини формування складу православних святих і про соціально-моральне обличчя «угодників божих».

Встановивши, як складався в руському православ'ї культ власних святих і ким були святі в їхньому реальному житті, розберемося в тому, кому цей культ служив у минулому.

---

[1] *Ленін В. І.* Повн. зібр. творів, т. 50, с. 279.

II

КОМУ СЛУЖИВ КУЛЬТ СВЯТИХ У МИНУЛОМУ?

Поборники сучасного руського православ'я, пропагуючи культ святих як важливий елемент минулого духовного спадку, говорять про цей культ як про загальнонародне надбання. Твердиться, зокрема, нібито «угодники божі» були насамперед захисниками і розрадниками «труждающихся и обремененных», служили широким масам опорою і надією, виражаючи в першу чергу інтереси соціальних низів.

Так, наприклад, про «святителів московських» (митрополитів Петра, Алексія, Іону, Филипа і патріарха Гермогена) сьогоднішнє духівництво заявляє, що вони нібито «жили одним життям з народом», мали «безмежну любов до своєї Вітчизни і народу», «піклувалися про життя руського народу» (ЖМП, 1974, № 1, с. 34). А про Серафима Саровського на сторінках офіційного органу руської православної церкви можна прочитати таке: «Його сучасниками були Державін і Пушкін, Карамзін і Жуковський. Але преподобний представляв не світськи освічену і казенно-самодержавну Росію, а простих віруючих людей — вічну святу Русь, які зберігають, часом, у немощі плоті багатство православного духу» (ЖМП, 1973, № 9, с. 71).

Разом з тим святих характеризують і як якесь примирливе начало, що нібито знімало в минулому взаємну протилежність багатства і бідності, знатності і безвісності, панування і підлеглості. «Біля його могилки,— пише про «саровського чудотворця» сучасний церковний автор,— знаходили втіху знатні і безвісні, багаті і бідні, здорові і убогі, і преподобний Серафим, як і за життя

на землі, обдаровував їх даною йому благодаттю» (там же).

Так характеризують роль культу руських святих у минулому нинішні ревнителі православ'я — богослови і церковні проповідники. А якою була ця роль насправді? У пошуках відповіді звернемося до вітчизняної історії.

ІНСТРУМЕНТ ЦЕРКОВНОЇ ІЄРАРХІЇ

Оскільки культ святих — явище передусім релігійне, то цілком природно, що використовувався він церквою ради досягнення релігійних цілей. Характер цього використання визначався інтересами руського православ'я як панівної ідеології феодально-кріпосницької Русі і буржуазно-поміщицької Росії, завданнями православної церкви як оплоту феодалізму.

Конкретних причин, що змушували церковні кола звертатися до культу святих, було так багато, що схарактеризувати кожну з них немає ні можливості, ні необхідності. Тому ми розглянемо лише ті випадки використання культу святих духівництвом та ієрархічною верхівкою церкви, які були найхарактернішими для руського православ'я дореволюційної пори і в яких з максимальною повнотою розкрилася роль цього культу як інструменту церковної політики.

Чого ж домагалася руська православна церква за допомогою культу святих і що конкретно цей культ їй дав?

Прискорив перехід Русі від язичества до християнства. Змінивши язичество, що історично пережило себе, православ'я не витіснило з свідомості і поведінки стародавніх слов'ян дохристиянські вірування і обряди, а сумістилося з ними, утворивши внутрішньо суперечливий язичесько-християнський конгломерат, що одержав назву двовірства. Церква включила в православ'я багато елементів язичества з цілком визначеною метою: вона розраховувала прискорити процес засвоєння християнства всіма верствами давньоруського суспільства, водночас сподіваючись, що потім їй удасться очистити православне віровчення і культ від язичеських пережитків.

Спочатку багато язичеських ідей і образів було приєднано до християнських поглядів лише механічно і без будь-яких змін. «Народна маса,— писав Є. Є. Голубин-

ський в «Історії руської церкви» (т. І, ч. 2),— почала з справжнього двовірства, не тільки з перенесення в християнство частини попередніх язичеських вірувань, але з поєднання язичества з християнством, як цілої віри, або з простого приєднання новоприйнятого християнства до попереднього язичества» (с. 836). Іншими словами, нововернені в православ'я слов'яни одночасно поклонялись і своїм попереднім, язичеським, богам, і богу християнському з усім його «небесним оточенням» із численних святих, яких візантійці нараховували тисячами. «У християнських святих і священних реліквіях, яким церква присвоїла чудотворну силу,— відзначав М. М. Нікольський в «Історії руської церкви» (изд. 2-е, М.—Л., 1931),— придніпровець знову знаходив втрачених було спеціальних богів-покровителів і фетишів; у незрозумілому для нього культі він знаходив заміну колишніх волхвувань, а на ченців і на священиків дивився як на волхвів; нарешті, візантійські поховальні обряди з ученням про безсмертя душі і воскресіння легко поєднувалися з первісним культом мертвих» (с. 48).

Згодом двовірство наших предків набуло більш органічного характеру. Зокрема, язичеські обряди втратили свою самостійність і, максимально переосмислені в дусі нової релігії, увійшли до складу християнського культу. Прикладом саме такої асиміляції руським православ'ям елементів язичества можуть служити факти злиття багатьох язичеських свят з християнськими. Свято Коляди, або Нового року, з'єдналося з різдвом; язичеське свято весни було перенесено на тиждень і стало християнською масляною; свято літа об'єднали з святом Іоанна Хрестителя (у просторіччі — Івана Купала) і т. д. Те саме відбулося і з язичеськими персонажами: вони перестали бути об'єктами самостійного шанування, а їхні риси перенесені на християнські образи — як позитивні (бог, ангел, святі), так і негативні (біси, демони й інша «нечиста сила»).

Християнський культ святих істотно полегшував і спрощував такий процес. Це пояснюється багато в чому тим, що цей культ сам є язичеським рудиментом у християнстві[1]: він склався на основі дохристиянських віру-

[1] Про язичеські джерела християнського культу святих див.: *Ранович А.* Как создавались жития святых. М., 1961; *Белов А. В.* Правда о православных «святых». М., 1968, с. 5—26.

вань (культ предків, культи стародавніх східних богів, культ героїв старогрецької і староримської релігій і т. д.) і покликаний замаскувати у формально монотеїстичному християнстві фактичний політеїзм[1].

У теорії церква категорично відкидає дохристиянські джерела і язичеську сутність свого культу святих. Однак на практиці вона постаралась мати з цього певну користь для себе. Християнство, вказував Ф. Енгельс, «могло витіснити у народних мас культ старих богів тільки з допомогою культу святих...»[2]. Зокрема, у період християнізації Давньої Русі церковна ієрархія розглядала культ святих як засіб переборення язичества на шляхах прихованого язичесько-християнського двовірства.

Тому православне духівництво не протидіяло тому, щоб риси і функції слов'янського бога Перуна перейшли до християнського Іллі Пророка, «худоб'ячого бога» Велеса — до святого Власія, єпископа Севастійського і т. п. Та й інших християнських святих новонавернені в православ'я слов'яни стали сприймати так само, як вони раніше сприймали язичеських богів: бачили в них «божественних заступників», здатних виявити сприяння в тій чи іншій виробничій діяльності чи повсякденному житті.

Наприклад, християнських мучеників II століття Флора і Лавра наділили рисами язичеських «кінських богів». Одну з п'яти Анастасій, прославлюваних церквою як «мучениць» і «преподобних», призначили в покровительки вівчарства (Настасія-овечниця). «Святителя» Модеста, архієпископа єрусалимського (VII ст.), спеціалізували як «зцілителя скоту». «Великомученику» Георгію Побідоносцю (IV ст.) передали функції покровителя скоту, землеробства і полювання. «Першоверховних апостолів» Петра і Павла сприймали як «сінокісних святих»; «мученицю» Параскеву-П'ятницю (III ст.) — як помічницю плодючості скоту; «мучеників-безсрібників» Косму і Даміана (III ст.) — як «святих ковалів», покровителів ковальського ремесла, і т. д. Про цей процес, характерний не тільки для православ'я, а й для католицизму, Ф. Енгельс писав: «...практичні попи повернули в особі святих

---

[1] Монотеїзм (від грец. monos — єдиний і theos — бог) — віра в єдиного бога. Політеїзм (від грец. poli — багато і theos — бог) — віра в багатьох богів.

[2] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 22, с. 464.

політеїстичному селянству його улюблених богів-покровителів»[1].

Явні сліди язичества простежуються і в традиційному для християнства наділенні святих «лікувальними функціями». Подібно до того як язичники у разі хвороби зверталися за допомогою до своїх богів і духів, так і християни шукали зцілення в «угодників божих». При цьому вважалося, що той або інший християнський святий може зцілити не від будь-якої хвороби, а лише від однієї чи кількох: наприклад, Іоанн Хреститель — від головного болю, «мученик» Лонгин-сотник (I ст.) — від очних хвороб, «священномученик» Антипа (I ст.) — від зубного болю, «великомученик» Артемій (IV ст.) — від грижі і хвороб шлунка, «мученик» Конон (I ст.) — від віспи, «святитель» Іуліан (I ст.) — від дитячих хвороб, «преподобний» Марон (IV ст.) — від пропасниці і т. п.

Згодом до загальноправославних святих — «заступників і зцілителів» — приєднали руських святих тієї самої «спеціалізації». Зокрема, давньоруських князів Бориса і Гліба стали шанувати як покровителів посівів, соловецьких «преподобних» Зосиму і Савватія — як опікунів бджільництва та ін. Тим, що хворіють на очі, пропонували звертатися за «лікарською допомогою» до єпископа Никити Новогородського (XII ст.) або до казанських «святителів» Гурія і Варсонофія (XVI ст.), хворих на ноги — до «праведного» Симеона Верхотурського (XVII ст.), слабим на грудну хворобу — до «святителя» Димитрія Ростовського (XVIII ст.), а паралізованим — до «преподобного» Олександра Свирського (XVI ст.) і т. д.

Пропагуючи культ святих у такому язичесько-християнському варіанті, церква значно полегшила собі завдання поширення релігії спочатку в давньоруському суспільстві, а потім і в царській Росії, помітно прискорила цей процес. Вона позбулася необхідності роз'яснювати новонаверненим суть прийнятої ними віри, розтлумачувати їм зміст християнського віровчення з такими його складностями, непосильними навіть для більшості духівництва, як учення про триєдиного бога, про боговтілення, про дві природи Ісуса Христа та ін. Все обмежилося вимогою шанувати «угодників божих», які заслонили у свідомості віруючого самого бога, далекого і незрозумілого. Треба було поклонятися їм у звичному для язич-

---

[1] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 35, с. 229.

ника стилі з вимовлянням магічних заклинань і жертвоприношеннями у вигляді купівлі свічок, замовлення молебнів і т. п. та беззаперечно виконувати їхні повеління, що викладалися від імені святих церквою.

Правда, ця ж пропаганда обернулася для руської православної церкви і серйозними втратами — суто поверховим засвоєнням основною масою її парафіян змісту християнського віровчення, незнанням суті найважливіших догматів[1] цієї релігії. Справді, більшість прихильників руського православ'я у перші століття його існування звели сповідування цієї релігії практично до дотримання однієї лише обрядовості — виконання суто культових приписів: відвідання храмів, участі в церковних богослужіннях, промовляння належного числа молитов, дотримання постів, поклоніння хресту, іконам, мощам, шанування святих і т. д. Такий стан релігійності того часу був настільки повсюдним явищем, що його не в змозі заперечувати самі церковні історики і богослови. «У Давній Русі,— визнавав один з них,— маса засвоїла дух християнства досить однобоко і, так би мовити, зовнішньомеханічним способом приєдналася до нього, в результаті чого в релігійній свідомості її постала перевага форми над змістом релігії, тимчасово-випадкового і другорядного над істотним і найважливішим» («Странник», 1902, № 8, с. 181).

Мало що у зв'язку з цим змінилося і в наступний час. «Безпросвітна темрява, розумове неуцтво, відсутність освіти,— відзначав у період першої російської революції церковний журнал ліберального напряму,— все це були вірні помічники тому, щоб руські християни всі свої сподівання і надії поклали на зовнішній, обрядовий бік християнської віри, а не на суть її» («Церковно-общественная жизнь», 1906, № 38, с. 1261).

Навіть на початку XX століття релігійні ідеологи констатували переважання серед віруючих людей осіб, які не знають або не розуміють основоположних ідей православного віровчення, християнської догматики. «Навряд чи можна,— засмучувався священик К. Аггеєв,— знайти сповідників іншої релігії, які б так погано

---

[1] Догмати — (грец. dogma — обов'язкове положення) — вихідні і основні положення християнського віровчення, проголошені «богоустановленими істинами», які віруючому належить приймати без доведень і обгрунтувань.

розуміли свою віру, як саме сини православної церкви... Незнання нашим народом догматики християнства — факт, який навряд чи буде заперечуватися» («Церковно-общественный вестник», 1913, № 25, с. 2).

При цьому церковна преса дореволюційної Росії постійно підкреслювала, що зовнішнє сприйняття православ'я було характерне не тільки для соціальних низів, а й для всіх інших верств російського суспільства. «У нас,— говорилося в статті «Бажання і потреби духівництва»,— не тільки серед простого народу, але частогусто навіть в освіченому суспільстві не можуть відрізнити в релігії істотне від неістотного, догмата від обряду і звичаю» («Странник», 1904, № 1, с. 157).

Руська православна церква приділяла культу святих величезну увагу, поставивши його в центр своєї богослужебної діяльності. Тому рядові віруючі левову частку свого релігійного старання витрачали на прославлення «угодників божих» у молитвах і співах, на молитовне звертання до них за співчуттям і допомогою, на практично щоденне святкування днів пам'яті одного чи відразу кількох святих. Вони зверталися до святих у надії на чудо, відвідували їхні могили, здійснювали молебні біля раки з мощами і т. п. Далі цього зовнішньообрядового поклоніння святим — поклоніння з явно вираженим язичеським ухилом, з елементами дохристиянського многобожжя — більшість віруючих дореволюційної Росії не просунулася.

Правда, богослови руської православної церкви наполегливо підкреслювали, що церква бачить у святих не самостійний об'єкт поклоніння на кшталт язичеського політеїзму, а лише посередників між богом і людьми, свого роду передавальну інстанцію. «Церква христова,— писав митрополит Макарій (Булгаков) у «Православно-моральному богослов'ї»,— шанує праведників не як богів яких, а як вірних слуг і друзів божих; вихваляє їхні подвиги і діла, здійснені ними за допомогою благодаті божої на славу божу, так, що вся честь, віддавана святим, належить величі божій, якій вони благодоговджали на землі своїм життям» (т. II, с. 551).

Однак для рядових парафіян православних храмів святі були і залишаються свого роду «мікробогами» — хай і малими, і вузькоспеціалізованими, та зате і приступнішими, конкретнішими і зрозумілішими, ніж загадкова, абстрактна і неприступна трійця. І зараз практич-

но в кожному храмі руської православної церкви молебнів святим (особливо місцевошанованим або найбільш популярним у даній місцевості) віруючі замовляють набагато більше, ніж християнському богові — як трійці в цілому, так і кожній її іпостасі[1] зокрема (богу-отцю, богу-сину і богу — духу святому). Це свідчить про те, що дух язичеського політеїзму так і не зник з руського православ'я за всю його майже тисячолітню історію.

Зміцнював позиції релігії і церкви в суспільстві. Руська православна церква використала культ святих не тільки для прискорення християнізації Русі, а й для зміцнення своїх позицій у класовому суспільстві, становленню якого вона всіляко сприяла. Досягалися ці цілі найрізноманітнішими способами.

Насамперед, культ святих становив одне з основних джерел збагачення церкви: експлуатація цього культу давала духівництву левову частку прибутків, що надходили в храми і монастирі від віруючих. Парафіян постійно переконували в тому, що їхнє звертання до святих не дасть бажаних наслідків, якщо не буде підкріплене відповідними матеріальними затратами: внесками в церкву чи монастир (грошима, речами, землею, особистою працею і т. п.), оплатою церковних треб (замовлених молебнів, обідень та ін.), купівлею свічок і реліквій, зв'язаних з шанованими «угодниками божими» (землі з їхніх могил, ікон з їх зображенням і т. д.).

Тому на поклон до святих ніхто і ніколи не йшов з порожніми руками — навіть жебраки віддавали церкві свої злиденні копійки, щоб «ублажити» шанованого «праведника». Характеризуючи цю статтю доходів церков і монастирів, митрополит Макарій (Булгаков) писав в «Історії руської церкви» (т. VIII, кн. 3): «Ці приношення, хоча звичайно незначні, нерідко складали в сукупності значний доход, особливо в монастирях, які мали мощі святих або чудотворні ікони і тому найбільше привертали до себе богомольців» (с. 288).

Звідси стає зрозумілим прагнення ченців і настоятелів церков обзавестися доходними мощами — нерідко настільки сумнівної якості, що про них місцеве духівництво старалося не інформувати центральні церковні власті.

---

[1] Іпостась (грец. hipostasis — сутність) — богословський термін для позначення «осіб» християнської трійці: єдиного бога, але такого, що виступає в трьох особах (іпостасях).

Про один з таких випадків, згаданих Є. Є. Голубинським в «Історії канонізації святих у руській церкві», тобольський митрополит Антоній (Стаховський) повідомляв у 20-х роках XVIII століття в синод таке: «В Тюмені знаходиться якесь нетлінне тіло, над яким попи панахиду правлять і звідти собі мають підкормку» (с. 523).

Навіть неканонізований святий, служба якому проводилася духівництвом, так би мовити, напівлегально, давав церкві немалий доход. У книзі Мих. Горєва «Останній святий», де на основі синодальних архівних матеріалів висвітлено процес приєднання до «лику святих» митрополита Іоанна Тобольського, наводяться цікаві цифри: суми витрат віруючих, які зверталися за молитовною допомогою до тоді ще не канонізованого «чудотворця» (с. 18, 20, 23, 25). Щоб розраховувати на чудо і бути впевненим, що воно здійсниться, тим, хто звертався до гробу з останками митрополита, належало: замовити у храмі, де були останки, кілька обідень — інколи до десяти і більше (5 крб. кожна), панахид (від 1 до 3 крб. кожна), молебнів (за таку саму ціну), відслужити всенощну (все ті самі 5 крб.) і понести інші витрати, що перетворювалися в доходи соборного духівництва і єпархіальних властей. Після канонізації Іоанна Тобольського прибутковість його культу ще більше зросла, що сприяло збагаченню не тільки собору, де було виставлено для загального поклоніння «нетлінні мощі святителя», а й інших храмів Сибіру, що брали участь у прославленні нового святого.

Культ святих широко використовувався церквою для реабілітації монастирів і ченців в очах громадської думки. Як ми уже відзначали, монастирі завжди були об'єктом критики з боку всіх верств російського суспільства, починаючи з князів і кінчаючи навколишніми селянами. У цих умовах прославлення і канонізація ченців, які становили більшість у загальному списку православних святих (у тому числі і руських), повинні були, на думку церковних властей, нейтралізувати критику на адресу чернецтва. Церковні кола розраховували, що на фоні широкої реклами «чеснот» і «подвигів» канонізованих «святих ченців»» і завдяки постійному очікуванню чуда від «нетлінних мощей» новоявлених «угодників божих в ангельському чині» пороки і негожі вчинки їх многогрішних братів сприйматимуться віруючими як якийсь досадний виняток із правил.

Далі, культ святих сприяв піднесенню в очах рядових віруючих престижу вищої церковної ієрархії — руського православного єпископату. Оголошуючи тих або інших архієреїв святими, церковні власті сподівалися, що благоговіння віруючих перед померлими «святими-чудотворцями», які нібито допомагають парафіянам у їхніх бідах і печалях, зміцнить авторитет єпископської влади.

Про те, що руська православна церква потребувала такого зміцнення, свідчить гостра критика на адресу єпископату, яка виходила не тільки від мирян, а й від рядового білого духівництва, до якого архієреї ставилися звисока. Критикували їх і ліберально настроєні богослови, які вбачали в засиллі єпископів-ретроградів і консерваторів перешкоду справі пристосування руського православ'я до умов буржуазного розвитку Росії. На «князів церкви» дивились як на носіїв «охоронних начал» у руському православ'ї, які боготворили церковну старовину тільки за те, що вона — старовина. У них бачили поборників і ревнителів релігійної зашкарублості, догматизму, традиціоналізму, помноженого на обрядовір'я. Маючи на увазі цих єпископів, автор статті «Обрядолюбство» писав: «Спробуйте побесідувати з ними... і ви неодмінно побачите перед собою саме тих обрядовірів, які мало не всю сутність християнства вбачають у зовнішньому культі... Будь-яку незначну критику обрядової практики вони вважають за єресь, достойну анафеми»[1] («Церковно-общественная жизнь», 1906, № 38, с. 1262).

Саме цих ось ретроградів від православ'я, які піддавалися критиці і не користувались авторитетом навіть у середовищі підвідомчого їм духівництва, і намагалася звеличити церква за допомогою канонізації.

За весь синодальний період церковного управління було канонізовано у загальноцерковному масштабі (не враховуючи повторної канонізації княгині Анни Кашинської) 9 святих. Із них тільки один не мав єпископського сану — ієромонах Серафим Саровський. Вийшов явний «перебір» зі «святителями», що викликав ущипливі репліки ліберальної преси, і непоміркованим ревнителям єпископського авторитету довелося виправдовуватися на

---

[1] Анафема (грец. anathema) — церковне прокляття від імені бога і «велике відлучення» від церкви, що розглядаються у християнстві як найвища кара.

сторінках церковної преси. «Декому,— ремствував М. Гумилевський у статті «З приводу прославлення святителя Питирима Тамбовського»,— здається спокусливою та обставина, що церковне прославлення дається, головним чином, представникам церковної ієрархії... Останнім часом,— погоджувався автор статті,— справді, найчастіше приєднуються до лику святих єпископи... Очевидно, ієрархічне служіння більш, ніж будь-яке інше, надає сприятливі умови для досягнення святості» («Руководство для сельских пастырей». Харьков. 1914, № 10, с. 252).

Слід відзначити, що масове «виробництво» церквою святих в архієрейському стані не відвело єпископат від критики і не зробило його авторитет незаперечним для духівництва і віруючих. З особливою наочністю виявилося це в перші післяреволюційні роки, коли в надрах руського православ'я сформувалися численні обновленські групи, що одностайно виступили проти засилля в церкві ченців-єпископів і вимагали обрання архієреїв із середовища білого духівництва. Однак наявність серед святих численних представників єпископату вселяла віруючим думку про близькість ієрархів руської православної церкви до вищих, «небесних сил», заважала побачити в архієреях звичайних церковних сановників, царських чиновників високого рангу в рясах.

Нарешті, за допомогою культу святих руська православна церква прагнула піднести релігійність у суспільстві, стримати розвиток у народних масах буржуазно-поміщицької Росії релігійного індиферентизму, антиклерикальних[1] тенденцій. З одного боку, церковна ієрархія самою процедурою канонізації, супроводжуваною посиленою обробкою всіх категорій віруючих, провокувала релігійну екзальтацію, стимулювала ріст і поширення релігійного психозу, штучно підігрівала релігійний фанатизм у його крайніх виявах. А з другого — використовувала все це для «зганьблення» тих, хто не виявляв належного старання у справах віри і перестав уважно прислухатися до приписів церкви.

Обидві ці цілі богословсько-церковні кола дореволюційної Росії вважали такими важливими і духовно зна-

---

[1] Антиклерикалізм — (від грец. anti — проти і лат. clerikalis — церковний) — система поглядів, а також суспільний рух, спрямований проти церкви і претензій духівництва на панування в економічній, політичній і культурній галузях.

чущими, що не вважали за потрібне навіть маскувати їх. Навпаки, про це говорили вголос і з кожного приводу. Ось, наприклад, як розкривав «повчальне значення» особи ієромонаха Серафима Саровського якийсь ієромонах Олександр на сторінках журналу «Православный путеводитель» (1904, № 11): «На жаль, серед наших мнимоосвічених осіб часто зустрічається внутрішнє або зовнішнє відступництво від православ'я... Усі взагалі інтелігентні люди, якщо вони не погубили ще свою совість у софізмах «лжеіменного знання», повинні численними чудесами преп. Серафима переконатися в тому, що православна церква і до днесь не втратила і до скону віків не втратить своєї благодатної сили і животворності» (с. 498—499).

Такі самі міркування публікувалися на сторінках російської церковної преси і в зв'язку з канонізацією єпископа Питирима Тамбовського. «При оскудінні віри, яке поширюється в нашому народі, моральному розкладі, поширенні всіляких лжевчень,— писав М. Гумилевський, по-наклепницькому схарактеризувавши занепад релігійності в масах і пробудження у них інтересу до революційних ідей як моральну деградацію суспільства,— бог дивними проявами своєї чудодійної сили привертає всенародну увагу до праведників, які показують істинний образ того, якою повинна бути нормальна людина» («Руководство для сельских пастырей», 1914, № 10, с. 251).

Канонізація все нових і нових святих, що здійснювалася в руському православ'ї швидкими темпами (за 17 років XX століття до сонму загальноцерковних «угодників божих» було приєднано церквою більше осіб, ніж за два попередніх століття!), звичайно, зіграла роль своєрідного релігійного стимулятора, що викликав хвилі тимчасової активізації в країні різних форм церковного життя. Але зупинити процес поступового звільнення з-під релігійного впливу революційно настроєних робітників, селян і представників прогресивних кіл інтелігенції (процес не дуже швидкий, але безперервний і необоротний) було явно не під силу ні старим, давно канонізованим святим, ні новопрославленим. Соціальний прогрес виявився сильнішим за ті перепони, за допомогою яких руське православ'я прагнуло втримати народні маси під своїм контролем і зберегти колишні позиції церкви в дореволюційному суспільстві.

Сприяв місіонерській діяльності церкви. Широко використовувався культ святих у діяльності руської православної церкви по насильственій християнізації народів окраїн царської Росії. Як відомо, ця діяльність здійснювалась ієрархічною верхівкою і духівництвом у загальному руслі колонізаторської політики російського самодержавства, що перетворило країну в тюрму народів, зруйновану лише Великою Жовтневою соціалістичною революцією.

Починаючи з другої половини XVI століття масового характеру набуло примусове хрещення татарського населення Казанського краю, а також інших народностей, що населяли Поволжя. У XVII і наступних століттях місіонерська діяльність православного духівництва поширилася на малі народи північних районів європейської частини царської Росії, а також на багатонаціональне населення Уралу і Сибіру, Забайкалля і Далекого Сходу, Камчатки і Чукотки.

У процесі насадження православ'я серед народів окраїнних районів Росії, як і при християнізації самої Русі, духівництво прагнуло примусити місцеве населення поклонятися не колишнім ідолам, а новим «угодникам божим». Місіонерів зовсім не бентежила та обставина, що таке поклоніння мало язичеський відтінок: біля могил і ікон святих новонавернені в православ'я місцеві жителі залишали як підношення хутра, шкіри, рибу, вироби з рогу і кості, тобто те саме, що й раніше, до хрещення, жертвували своїм божкам і духам.

Щоб підвищити престиж місіонерів в очах місцевого населення, оживити релігійність, а заодно надати культу святих місцевого колориту, зробивши його привабливішим для новонавернених, руська православна церква канонізувала найактивніших «хрестителів», які подвизалися на місіонерському поприщі в різний час. Саме з цих мотивів були приєднані до «лику святих» такі стовпи руської церковної місії, як Стефан Пермський (XIV ст.), Гурій Казанський (XVI ст.), Трифон Вятський (XVII ст.), Іоанн Тобольський (XVIII ст.) та ін.

Місіонерська діяльність православного духівництва будувалася на насильстві щодо малих народів окраїнної Росії. Зі зневагою і презирством ставлячись до вірувань і обрядів туземного населення, православні місіонери звичайно починали свою «апостольську діяльність» з публічного глуму над язичеськими святинями («ідолами»),

зі знищення язичеських культових об'єктів і споруд («капищ»). Далі йшло примусове хрещення, здійснюване колонізаторськими методами, яке викликало різні форми протесту новонавернених.

Як видно з журналу засідань синоду від 10 липня 1745 року, мордовське населення однієї з волостей Нижегородської губернії скаржилось імператриці Єлизаветі на те, що місцевий єпископ Димитрій насильно примушував їх до прийняття християнства: тримав у «кайданах і колодках», бив «нестерпно, смертно», «багатьох і в купелі занурювали зв'язаних, і хрест одягали на зв'язаних же» (цит. за кн.: *Каменев С. А.* Церковь и просвещение в России. М., 1930, с. 78).

Підносячи місіонерів-насильників до рангу святих, пропонованих віруючим як релігійно-моральні взірці, руська православна церква тим самим освячувала і насильства, які ними чинились.

Канонізацію місіонерів, оголошуваних «апостолами православ'я», руська православна церква продовжує і в наш час. В останнє десятиліття було приєднано до руських святих загальноцерковного характеру ченця Германа, який здійснював місіонерську діяльність на Алясці, архієпископа Миколая (Касаткіна), який керував руською православною місією у Японії, митрополита Інокентія (Веніамінова), який займався місіонерською діяльністю в Сибіру і на Алеутських островах. Здійснивши канонізацію цих осіб, Московська патріархія задовольнила не стільки свої потреби, скільки потреби автокефальної православної церкви в Америці і автономної японської православної церкви, яким був необхідний для місіонерських цілей пантеон власних святих.

Допомагав духівництву в боротьбі з релігійним інакомисленням. Руське православ'я у його традиційному вигляді відзначалося різко вираженою нетерпимістю до релігійного інакомислення. Оскільки церква займала привілейоване становище в системі ідеологічних закладів дореволюційної Росії, неправославність автоматично ототожнювалася з політичною нелояльністю і переслідувалась як щось вороже самій державі. Найменше відхилення від релігійних поглядів, що склалися, неприйняття навіть другорядних елементів церковної обрядовості сприймалися ієрархічною верхівкою церкви як злісний замах на цілісність руського православ'я. Усе це кваліфікувалось як злочин проти релігії і церкви, якому як-

найрішучіше треба було покласти край за допомогою репресивних заходів, як небезпечна «порча віри», чревата загрозою не тільки православ'ю, а й самодержавству, а тому мала бути суворо покараною.

Особливо нетерпимо ставилося церковне керівництво і духівництво в цілому до тих проявів релігійного інакомислення, які мали глибоке соціальне підгрунтя, носили антифеодальний характер, інакше кажучи, були спрямовані не тільки проти самої церкви, а й проти експлуататорського ладу, що нею освячувався і захищався. У цьому випадку руська православна церква боролася з інакомислячими як з політичними противниками і спиралась у цій боротьбі на допомогу репресивних органів феодальної держави. Значна роль відводилась у цій боротьбі як самим православним святим, так і їх культу.

Розглянемо лише деякі епізоди тієї багатовікової боротьби з релігійним інакомисленням, яку вела в минулому руська православна церква.

У середині XIV століття у Новгороді і Пскові виник могутній антифеодальний рух, що протікав у формі релігійної єресі стригольників (походження назви наукою не встановлене). Стригольники піддали критиці багато православних догматів, поставили під сумнів непогрішимість Біблії, відкинули таїнство сповіді і причастя, а головне — викривали падіння моралі в середовищі духівництва і чернецтва, засуджували користолюбство і хабарництво, притаманні вищій церковній ієрархії. Рух стригольників було жорстоко придушено церковними і світськими властями, а їх керівників дияконів Микиту і Карпа піддали жорстокій страті.

Безпосередню участь у боротьбі зі стригольниками брав єпископ Стефан Пермський, який склав спеціальне повчання проти єретиків і використав свій авторитет для відвернення новгородців і псковичів від «єретичної омани». На подяку за антиєретичну і місіонерську діяльність Стефана церква пізніше канонізувала цього «святителя», зробивши його ім'я прапором боротьби проти релігійного інакомислення і будь-яких проявів опозиційності в церковних питаннях.

Такий самий антифеодальний і протицерковний характер мала і так звана новгородсько-московська єресь, що виникла у другій половині XV століття. Прихильники цієї єресі відкидали християнське вчення про трійцю,

заперечували реальність воскресіння і вознесіння Ісуса Христа та інші важливі положення православної догматики, а також багато церковних обрядів, що утвердилися в руському православ'ї. Вони звинувачували церковні власті в користолюбстві, сріблолюбстві, святенництві, таврували ієрархів за свавілля і насильство щодо селянства і нижчого духівництва, піддавали різкій критиці чернецтво за його порочну поведінку.

Для викоренення новгородсько-московської єресі церква використала найжорстокіші і найпідступніші засоби, допустимість яких настійно доводив ігумен одного з монастирів поблизу міста Волоколамська Йосиф (Санін), згодом приєднаний церквою до «сонму святих» і відомий під іменем Йосифа Волоцького. Злобний і безпринципний церковний діяч, про якого ми ще не раз будемо згадувати, він вимагав від царської влади нещадної розправи не тільки з керівниками еретичного руху, які до кінця зберегли вірність своїм переконанням, а й з рядовими учасниками, у тому числі й з тими, хто згодом публічно розкаявся.

Жорстокість і підступність Йосифа Волоцького дивували навіть його прибічників. Так, наприклад, митрополит Макарій (Булгаков), який в цілому стояв на «йосифлянських» позиціях, змушений був визнати в своїй «Історії руської церкви» (т. VII, кн. 2), що патологічна злобність і кровожерність волоколамського ігумена послужила «предметом спокуси і сперечань для багатьох» (с. 228) і що саме через неї Йосиф «піддавався багатьом сперечанням і в свій час, а ще більше піддається в наші дні» (с. 220).

Нікого з ієрархів руської православної церкви не бентежила та обставина, що у своїх протиєретичних виступах — «словах», об'єднаних згодом у збірник «Просветитель», Йосиф Волоцький вимагав переслідування і покарання єретиків. У згаданій вище «Історії руської церкви» без будь-яких заперечень процитовано таку виписку з «Просветителя»: «Для всякого очевидно, що і святителям, і священикам, і ченцям, і простим людям, і всім, по-християнськи мудрствуючим, годиться осуджувати і проклинати єретиків і відступників, а царям і князям, і суддям земським годиться посилати їх в ув'язнення і карати на люту смерть» (с. 216—217).

Нічого поганого не бачили однодумці Йосифа Волоцького і в його вимозі не вірити розкаянню єретиків,

висловленому вже після засудження їх, і не виявляти до них ніякої поблажливості. Ось, для прикладу, як виправдовував автора «Просветителя» митрополит Макарій (Булгаков). Волоколамський ігумен, говориться в «Історії руської церкви» (т. VII, кн. 2), вважав прибічників єресі «найлютішими з усіх віровідступників, що існували будь-коли»; він був до глибини душі обурений «їхніми блюзнірськими діями проти всього святого і шанованого в християнстві», боявся, що залишені жити «на повній волі» єретики «зовсім можуть погубити і церкву руську, і саму державу», а тому «говорив і наполягав, що покаянню цих віровідступників вірити не слід, що для припинення їхньої пагубної єресі засіб один — розіслати їх для покаяння у віддалені місця в ув'язнення або ув'язнити всіх у темниці до самого кінця їх життя» (с. 231—232). Водночас Йосиф залякував церковну і світську владу загрозою краху, заявляючи, що «там, де царі і святителі робили ослабу єретикам і відступникам, вони погубили своїми єресями не тільки села і гради, а й цілі країни і царства» (с. 224).

Важко знайти в дореволюційній богословській літературі наочніший приклад самовикриття руського православ'я, ніж наведені вище висловлення Йосифа Волоцького. Автор «Просветителя» публічно визнав — і ніхто з церковного керівництва не спростував його, не заперечив йому,— що руське православ'я утримувало свої позиції в російському суспільстві тільки через насильство, яке застосовувалося царською владою на захист церкви, і що без такого насильства релігійне інакомислення давно підірвало б основи православ'я і самодержавства. Мимоволі згадуються у зв'язку з цим схожі міркування митрополита Філарета (Дроздова), хоча й не канонізованого церквою, але шанованого нею на рівні святих.

На ним самим поставлене питання, як повинен повестися уряд з тими, хто не приймає православної віри, Філарет відповів з притаманною йому ясністю: «По-батьківському. Що це означає? Батьки земні для виправлення дітей уживають не одні лагідні умовляння, а й інші заходи. Отець небесний, при всій безконечній благості своїй, направляє на путь істини заблудлих здебільшого суворими заходами, і грішники нерідко починають виправлятися спочатку через страх гніву і покарання божого, а не через прихильність і любов до доброчесності.

Уряд, який по-батьківському піклується про благо ввірених йому, повинен повестися з народом, який через свою неосвіченість не вміє відрізняти істини від омани, корисного від шкідливого, як з малими дітьми, які рідко навчаються чому-небудь корисному без примусу, а потім згадують про те з вдячністю» (Собрание мнений и отзывов митрополита Филарета, т. IV. М., 1896, с. 300).

Але повернемося до висловлень Йосифа Волоцького про те, як слід ставитися церковній і світській властям до єретиків. Лише з одним із цих висловлень не згоден митрополит Макарій (Булгаков) та інші поміркові «йосифляни» — з закликом використовувати в боротьбі з єретиками «богопремудростные коварства». Суть цього заклику в «Історії руської церкви» (т. VII, кн.2) викладена так: «Усі православні зобов'язані всіляко, навіть уживаючи хитрощі, дізнаватися, шукати і катувати єретиків, які приховуються» (с. 230).

З власних висловлень митрополита Макарія видно: він вважав такий заклик не те щоб принципово недопустимим, а лише недостатньо обгрунтованим, не підкріпленим переконливими посиланнями на стародавні християнські авторитети. Усі ж інші вимоги Йосифа Волоцького щодо найжорстокішого переслідування єретиків здавались автору «Історії руської церкви» цілком християнськими, які повністю відповідають і духу цієї релігії, і букві. Тому не викликає здивування захоплене ставлення митрополита Макарія до волоколамського ігумена, якого він схарактеризував як «людину високого розуму і глибокого благочестя», що візначалася «полум'яною, невгамовною ревністю за православ'я» (с. 241, 227).

У другій половині XVII століття носієм релігійного інакомислення стало старообрядництво. Цей соціально суперечливий і організаційно роз'єднаний рух був спрямований проти церковної реформи патріарха Московського і всієї Русі Никона, покликаної посилити позиції руського православ'я і зміцнити царську владу. Собори 1656 і 1667 років осудили старообрядців як розкольників і прокляли їх церковним прокляттям [1], ідеологічно «виправдавши» необхідність найжорстокішого переслідування

---

[1] Це прокляття було офіційно скасоване «яко не бывшее» рішенням III помісного собору руської православної церкви (1971 р.).

прибічників старих обрядів каральними органами державної влади.

Тому ніяк не можна погодитися з твердженням сучасних православних богословів, нібито церква була непричетна до репресій проти старообрядців, оскільки, мовляв, «визначення форм і методів боротьби з розкольниками держава брала на себе, і справа навернення їх до церкви часто залежала не стільки від архієреїв, скільки від капітан-справників» (ЖМП, 1978, № 1, с. 75). Саме «стараннями» церкви (хоча й не руками самого духівництва, але за його намовлянням) було страчено не тільки ідеологів розколу, а й найактивніших учасників старообрядницького руху. Щодо інших розкольників, які не побажали увійти в лоно никонівської церкви, було вжито крутих репресивних заходів, санкціонованих церковною владою.

Для «обгрунтування» канонічної допустимості всіх цих актів церковного свавілля щодо старообрядців ієрархи руської православної церкви широко апелювали до авторитету святих. Передусім керівництво офіційної церкви постаралося нейтралізувати спроби старообрядців використати культ святих у власних цілях. Зокрема, воно здійснило заходи надзвичайного характеру, що не мають аналогів ні в попередній історії руського православ'я, ні в наступній. Йдеться про вже згадуване скасування загальноцерковного прославлення двох святих, узятих на озброєння старообрядцями,— «преподобного» Євфросина Псковського і «благовірної великої княгині» Анни Кашинської.

Потім церковна ієрархія стала підносити до рангу святих найактивніших учасників боротьби з розколом, найзапопадливіших гонителів старообрядництва. Зокрема, саме з таких антистарообрядницьких мотивів було канонізовано митрополита Димитрія Ростовського — автора погромного протистарообрядницького твору «Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их». За цю книгу, а також за дискредитацію і пряме переслідування старообрядців він одержав від церкви титул «розколу викорінювач».

Сучасні православні богослови намагаються представити цю діяльність як суто ідеологічну, що нібито зводиться до таких ідейно-виховних акцій, як «умовляння», «роз'яснення», «напоумлення» і т. п. «Ця праця святителя,— характеризує «Розыск о раскольнической брынской

вере» протоієрей І. Никитенко,— зіграла позитивну роль у послабленні розколу, а також у примиренні старообрядців з руською православною церквою» (ПВ, 1976, № 7, с. 29). Таким самим академічним полемістом, який нібито не мав прямого відношення до кривавої розправи з старообрядцями, зображує митрополита Димитрія і протоієрей А. Просвирнін. «Усю силу свого архіпастирського слова, — пише він про ростовського «святителя»,— він звернув до тих, хто відколовся і не корився церкві, через книгу», в якій тактовно «умовляв непокірних чад церкви залишити своє свавілля і схилитися перед волею божою, «промыслительно устрояющей» хід вітчизняної історії» (ЖМП, 1977, № 9, с. 72).

Насправді ж Димитрій Ростовський, як і інші ієрархи тих і наступних часів, займався не «умовлянням» старообрядців, а офіційним цькуванням їх з церковних амвонів і з сторінок богословських видань, причому з обов'язковим зверненням до властей з вимогою зробити ще жорстокішими заходи переслідування і покарання ревнителів «старої віри» як «державних злочинців» і «політично неблагонадійних осіб».

І канонізація митрополита Димитрія Ростовського, здійснена церковно-державними інстанціями царської Росії, була антистарообрядницькою акцією, що викликало хвилю обурення в старообрядницьких колах. У 1766 році, тобто через три роки після завершення процесу канонізації «святителя» (процес цей тривав близько шести років), старообрядці зробили спробу викрасти його мощі, для того щоб спалити їх і назавжди ліквідувати цей засіб розпалювання протирозкольницького психозу. Спроба не вдалася, і всі четверо учасників нездійсненої крадіжки стали перед судом (*Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви, с. 559).

З тією самою метою посилення боротьби проти церковного розколу канонізували єпископів Митрофана Воронезького і Тихона Задонського, які очолювали єпархію, де було багато прибічників «старої віри», і відзначались особливою нетерпимістю щодо старообрядців.

Із церковної літератури, присвяченої Митрофанові Воронезькому, видно, що цей «святитель» переслідував старообрядців з винятковою жорстокістю. Він, зокрема, не гребував особистою участю в допитах і катуваннях найупертіших «розколовчителів». Ця жорстокість, що видавалася духівництвом за свідчення «ревності за віру»,

послужила руській православній церкві підставою для канонізації Митрофана Воронезького.

Мало чим відрізнявся від нього і Тихон Задонський. Характеризуючи останнього якнайпозитивніше, сучасний церковний автор вважав за необхідне відзначити, що «багато праці проявив він для подолання старообрядницького розколу» (ЖМП, 1975, № 2, с. 69). Знаючи, якими методами «переборювався» розкол в часи єпископа Тихона (XVIII ст.), можна досить чітко уявити собі, що стоїть за цим скупим рядком.

Руська православна церква сподівалася на «сприяння» святих і у своїй боротьбі з сектантами — боротьбі, яка зводилася не до богословських суперечок, а переважно до образ на адресу інакомислячих і до нацьковування на них поліцейських властей. Про характер цієї діяльності красномовно свідчать дані, наведені В. І. Леніним у статті «Внутрішній огляд» (дані взяті з виступу орловського губернського предводителя М. А. Стаховича на місіонерському з'їзді в Орлі):

«За згодою та з відома і священика і начальства замкнули запідозрених штундистів[1] у церкві, принесли стіл, накрили чистою скатертиною, поставили ікону і почали виводити по одному.— Цілуй!

— Не хочу цілувати ідолів...— А! *сікти тут же.* Ті, що були слабші, після першого ж разу поверталися до православ'я. Ну, а деякі до *4 разів витримували»*.

...«Тільки тоді у місіонера-священика не зійде з язика та відповідь, яку ми теж тут чули: — *Ви говорите, батюшко, їх було спочатку 40 сімей, а тепер 4.* Що ж решта? — А з ласки божої *вислані у Закавказзя і Сибір»*[2].

Так практично реалізувала руська православна церква «заповіти» Йосифа Волоцького, Димитрія Ростовського та інших святих про необхідність насильственого викоренення релігійного інакомислення.

Ми змогли розглянути далеко не всі способи використання руським православ'ям дореволюційних часів культу святих у релігійно-церковних цілях. Але й розглянутих, очевидно, досить, щоб зрозуміти, що цей культ був

---

[1] Штундисти (від нім. Stunde — година) — прийнята у православ'ї назва ряду християнських сект протестантського напряму, що виникли в другій половині XIX століття серед російських і українських селян під впливом німецьких колоністів.

[2] *Ленін В. І.* Повн. зібр. творів, т. 5, с. 322, 324.

важливим інструментом церковної ієрархії, за допомогою якого вона протягом віків насаджувала, зміцнювала і захищала православ'я у Давній Русі і старій Росії, широко використовуючи методи насильства і звертаючись за допомогою до каральних органів царської влади.

ОПЛОТ КНЯЗІВСЬКОЇ І ЦАРСЬКОЇ ВЛАДИ

Крім церковної влади, широко використовувала культ святих (зрозуміло, у своїх політичних цілях) і влада світська — спочатку князівська, а потім царська й імператорська.

Давньоруські князі (великі й удільні) швидко збагнули ті переваги, які давав їм власний святий, і постарались якомога ефективніше цими перевагами скористатися. Почин було покладено сином київського князя Володимира Ярославом. Як уже відзначалося, саме на його настійну вимогу потрапили до сонму православних святих князі Борис і Гліб, убиті їхнім братом Святополком у боротьбі за владу над Києвом. Образи князів-мучеників Ярослав використав як ідейний прапор, коли претендував на панівне становище у Давньоруській державі. Широко спиралися на ідеологічну допомогу «святих страстотерпців» і всі наступні претенденти на київський престол, поки Давньоруська держава не припинила свого існування.

Кожен удільний князь прагнув обзавестися місцевим святим, мощі якого стали б притягальним центром для його підлеглих і приносили б славу не тільки храму чи монастирю, де вони покоїлись, а й усьому князівському уділу. Місцевого святого сприймали як покровителя насамперед князівської влади. Тому чим більше святих виявлялось у тому чи іншому уділі, тим вищим був авторитет удільного князя (і тим обгрунтованішими здавалися йому самому і оточуючим його претензії на великокнязівський стіл). А відсутність власного святого розглядалася як свідчення якоїсь неповноцінності і самого уділу, і його володільця. Ось чому так радів князь Андрій Боголюбський, коли в період володіння ростовським уділом одержав відомості про те, що в Ростові при побудові нового собору виявлено останки єпископа Леонтія, оголошеного святим. «Тепер,— вигукнув князь,— і я нічим

не зганьблений» (цит за кн.: *Васильев В.* История канонизации русских святых. М., 1893, с. 146).

З метою зміцнення великокнязівської влади було оголошено святим «хрестителя Русі» київського князя Володимира Святославича. Відбулося це в Новгороді невдовзі після перемоги новгородців на чолі з князем Олександром Ярославичем над шведами в 1240 році (саме після цієї перемоги новгородський князь став називатися Невським). Поштовхом до прославлення Володимира новгородцями послужило те, що переможна битва відбулася в день кончини київського князя — 15 липня.

Церковних істориків і богословів дореволюційного часу немало бентежила та обставина, що «рівноапостольний» київський князь Володимир, який так багато зробив для утвердження на Русі православ'я, більше двох сторіч був у повному забутті і став прославлятися значно пізніше, ніж його сини Борис і Гліб, які не мали перед православ'ям жодних заслуг, або його бабуся Ольга, внесок якої в хрещення Русі зовсім малий. Та й прославили Володимира не кияни, а новгородці, у яких з Києвом були давні рахунки. Церковна традиція вбачає причину такої невідповідності в тому, що мощі князя Володимира «не були,— говорячи словами Є. Є. Голубинського,— прославлені від бога даром чудотворень» (с. 63).

Однак причина була не в чудесах, а в інтересах і розрахунках князівської влади.

Князя Ярослава Володимировича найменше цікавило порівняння заслуг батька (Володимира) і братів (Бориса і Гліба) перед православ'ям взагалі і руською православною церквою зокрема. Для нього мало значення лиш те, що прославлення братів, які були насильствено умертвлені його противником у боротьбі за владу й одержали ореол «святих мучеників», давало йому значно більше політичних переваг, ніж згадування про батька, який помер у звичайній обстановці і такого ореола не мав.

Що ж до новгородців, то й вони, прославляючи київського князя Володимира, ставили перед собою не релігійні, а політичні цілі. Цим актом новгородці не тільки закріпили престиж одержаної ними перемоги над шведами, а й начебто утвердили за Новгородом право стати спадкоємцем Києва як політичного центру Давньої Русі.

У культі православних святих шукали ідеологічної опори і московські великі князі, які прагнули об'єднати

руські землі навколо Москви. Зокрема, щоб створити московський релігійний центр, вони домоглися канонізації Сергія Радонезького майже відразу ж після його смерті, що підняло авторитет створеного ним Троїце-Сергієвого монастиря, а отже, і Московської Русі, на території якої він був. Тими самими міркуваннями керувалася князівсько-церковна верхівка і при канонізації митрополита Петра (помер у 1326 р.), якого стали вшановувати як святого всього лише через 13 років після кончини. Є. Є. Голубинський так і пише, що таке швидке приєднання митрополита Петра до «лику святих» «бажане було московським князям з поглядів політичних» (с. 67).

М. М. Нікольський у своїй «Історії руської церкви» відзначив, що після приєднання того або іншого удільного князівства до Москви культ місцевих святих не анулювався, а переводився з місцевого в загальномосковський, тобто загальноруський. Цей процес санкціонували макаріївські собори 1547 і 1549 років, які перевели в розряд загальноруських близько 30 найбільш шанованих місцевих святих (с. 112).

З тих же мотивів переміщувалися в московські храми мощі місцевих святих, що були до того в інших містах. Зокрема, за розпорядженням царя Івана Грозного перенесли з Чернігова до Москви мощі чернігівського князя Михайла Всеволодовича та його боярина Феодора, які прийняли смерть в Орді 1246 року.

Використав культ святих у своїй боротьбі за царський престол князь Василій Шуйський. На його особисту вимогу канонізували сина Івана Грозного царевича Дмитрія. Останки царевича, оголошені «святими нетлінними мощами», було в урочистій обстановці перенесено з Углича до Москви, щоб таким чином припинити чутки про його «чудесне врятування» і вибити грунт з-під «лжедмитріїв». З цього приводу патріарх Московський і всієї Русі Філарет записав, що перенесення мощей було організоване з тією метою, «да уста лжущая заградить и очи неверующии ослепить глаголющим, яко живый избеже царевич от убийственных дланей».

Часто користувалися «послугами» святих російські імператори, починаючи з Петра I і кінчаючи Миколою II.

Петро I використав інтерес до мощей «угодників божих» для зміцнення престижу нової столиці. За його розпорядженням і за його особистою участю мощі Олександра Невського (точніше, те, що залишилося від них після

пожежі 1491 року) перенесли з заштатного Владимира до стольного Санкт-Петербурга. Ця процедура зайняла рік (перш, ніж потрапити в столицю, мощі близько одинадцяти місяців пролежали в Шліссельбурзі) і вилилася швидше у політичну акцію, ніж у релігійну.

Не рахуючись із церковною традицією, Петро I навіть вшанування Олександра Невського переніс з 23 листопада (день поховання князя у Владимирському Різдвяному монастирі) на 30 серпня — день укладення знаменитого Ніштадтського миру (святкується як день перенесення мощей князя). На довершення всього спеціальним указом синоду (1724 р.) було найсуворіше наказано надалі зображувати Олександра Невського на іконах не в чернецькому одязі (помер він схимником[1], прибравши ім'я Алексія), а у великокнязівському, щоб підкреслити його реальні державні і полководницькі заслуги, а не міфічні «чесноти схимника».

Постійно шукали опори в культі святих і інші самодержці всеросійські. Особливо помітні були такі шукання в період царювання останнього російського царя — Миколи II. Явно відчуваючи кризу російського самодержавства і усвідомлюючи нестійкість свого становища, він кілька разів використовував для зміцнення самодержавної влади такий випробуваний засіб, як канонізація нових «угодників божих», прославлюваних у загальноцерковному масштабі.

На настійну вимогу царської сім'ї було прискорено початий ще в кінці XIX століття процес підготовки канонізації ієромонаха Серафима Саровського — сама канонізація відбулася в 1903 році. Імператорська подружня пара, яка безпосередньо брала участь у «саровських торжествах», прагнула надати прославленню нового святого відверто промонархічну спрямованість, зробити його засобом стабілізації російського самодержавства.

У церковній пресі того часу і в храмових проповідях широко пропагувалися вірнопідданські висловлення і дії новоявленого святого у той час, коли він був пустельником Саровської пустині. Так, у статті «Велике громадянське значення церковного прославлення старця Серафима Саровського для нашого часу» твердилося: «Брак

---

[1] Схима (грец. schema — образ, вид, становище) — вищий ступінь чернецтва у православ'ї, що передбачав для того, хто прийняв її (схимника), всілякі обмеження і затворницький спосіб життя.

патріотизму, відданості церкві, цареві і вітчизні вважав отець Серафим особливо тяжким гріхом. До вищої міри поблажливий і велелюбний, він був дуже суворий і крутий до тих, у серці яких бачив противлення законній владі; він одного разу відмовив навіть у благословенні офіцерові, передбачивши в ньому одного з бунтівників-декабристів, що згодом і справдилося» («Странник», 1904, № 1, с. 94—95).

Про те, що канонізація Серафима Саровського мала на меті зміцнення російського самодержавства, свідчать «діяння» синоду щодо прославлення цього «преподобного». Тут, зокрема, висловлено надію на те, що віруючі маси Росії «приимут сие явление нового заступника и чудотворца, яко новое благословение на царствование августейшего монарха».

З викриттям соціально-політичного підгрунтя «саровських торжеств» виступили більшовицькі організації Тули і Нижнього Новгорода. «...Уряд вигадує,— говорилося в листівці Тульського комітету РСДРП,— всілякі приманки, щоб відвернути від себе увагу народу. З цією метою він і вирішив оголосити нового святого: до колишніх уже звикли, а новий — він усіх потягне до себе; зголоднілий, скривджений, пригноблений народ валом повалить до чудотворця і в гарячих молитвах до нього забуде земні скорботи і образи, а попи при цій нагоді твердитимуть, що треба бути терпеливим, журитися за свої гріхи і шанувати начальство...». «Ви знаєте,— звертався до «саровських богомольців» Нижегородський комітет РСДРП,— для чого урядові потрібні мощі: для того, щоб ви були слухняні, як вівці, щоб легко оббирати вас. А щоб іще більше нагнати на вас страху, на відкриття мощей приїдуть і самі винахідники їх — поміщики і заводчики, які так добре грабують вас, міністри і губернатори, які наказують стріляти у вас, митрополити і попи, які благословляють стріляти у вас солдатів. Прийде і сам цар, який нагороджує міністрів за те, що оббирають вас, і солдатів за те, що стріляють у вас. Подивіться ж на них і не забудьте, що ці п'явки знову будуть ссати і давити вас, і це продовжуватиметься доти, доки ви не скинете з себе цю зграю дармоїдів» (цит. за кн.: *Белов А. В.* Правда о православных «святых», с. 115—116).

У 1909 році для піднесення в очах віруючих престижу царської влади, що серйозно похитнулася після Кривавої неділі 9 січня 1905 року, поразки в російсько-японській

війні і в результаті жорстокості політичної реакції, було відновлено загальноцерковне шанування «святої благовірної великої княгині» Анни Кашинської.

У 1913 році в зв'язку з святкуванням 300-річчя дому Романових до «лику святих» приєднали патріарха Московського і всієї Русі Гермогена, який три століття тому сприяв обранню на царський трон родоначальника цього царського дому Михайла. Ні цар, ні синод не приховували, що сам акт канонізації цього «святителя» розглядався як засіб зміцнення монархічного ладу. Гермогена прославляли насамперед як прихильника сильної царської влади, який має особисті заслуги перед самодержавством. У статті «Духовний вождь російського народу» відомий монархіст протоієрей І. Восторгов писав про патріарха Гермогена: «Він служив царям і вірним був їм як владі від бога: не відвертався від них, коли бачив їхні недоліки... Це був монархіст не за страх, не за користь, а за любов і совість» («Церковные ведомости». СПб., 1913. Прибавления, с. 851).

В цілому з десяти загальноруських святих, канонізованих протягом майже двох століть синодального правління, сім припадало на час царювання Миколи II — час агонії і безславного кінця самодержавства, врятувати яке не змогли ні земні захисники монархізму, ні його небесні «заступники», спішно мобілізовані царем укупі з синодом.

Включивши святих у систему монархічної пропаганди, церковна ієрархія і царська влада завжди посилалися на «угодників божих» як на переконаних захисників російського самодержавства.

Так, наприклад, Сергія Радонезького російські царі повсюдно прославляли як особливого покровителя самодержавної влади. «Государі,— підкреслював Є. Є. Голубинський у своїй праці «Преподобний Сергій Радонезький і створена ним Троїцька лавра» (М., 1909),— визнали в Сергії великого патрона або покровителя руської землі і свого власного і помітного адвоката за землю і за себе перед богом» (с. 378). Цар Олексій Михайлович називав Сергія «заступником і кріпким молитвеником, і скорим помічником, і кормителем усіх царів російських», а його сини Іоанн і Петро (майбутній імператор Петро I) 1689 року характеризували «преподобного» як покровителя царської влади, називаючи його «незвичайним нашого російського царствія хранителем і помічни-

ком» (цит. за кн.: *Горев Мих.* Троицкая лавра и Сергий Радонежский. М., 1920, с. 13).

Виконуючи соціальне замовлення власть імущих, претенденти на піднесення до рангу святих закликали народні маси беззаперечно коритися феодально-князівській верхівці і тісно зв'язаній з нею церковній ієрархії. «А людська чадь,— повчав митрополит Алексій (XIV ст.) свою «паству»,— бога бійтеся, а князя шануйте, а святительство майте вище своєї голови, з усякою покорою, без усякого заперечення» (ЖМП, 1978, № 2, с. 29).

Активно пропагувалась апологетами російського самодержавства ідея «боговстановленості» царської влади, розроблена і пущена в обіг Йосифом Волоцьким. Плазуючи перед царською владою, волоколамський ігумен твердив у своєму «Просветителе», що «цар убо естеством подобен всем человекам, властию же подобен вышнему богу». Звідси робилися прямі висновки про необхідність беззаперечної покірності царям, а останнім вселялася думка про божественні джерела їхнього абсолютизму.

У відповідності з візантійською традицією Йосиф Волоцький оголошував царя верховним носієм не тільки світської, а й церковної влади. «Господь бог упорядив його,— писав «преподобний» про царя,— замість себе і посадив на царському престолі, віддавши йому і суд, і милість і вручивши і церковне, і монастирське».

Ці ідеї, що виходили не просто від авторитетного церковного діяча, а від канонізованого церквою святого, стали органічною складовою частиною ідеології руського православ'я. Їх підхопили і розвинули наступні покоління «угодників божих», які надали висновку про «боговстановленість» царської влади значення православного догмата. Остання обставина особливо підкреслювалася дореволюційною церковною пресою. «Істина самодержавства православних царів, тобто поставлення й утвердження їх на престолах царств від самого бога,— писав В. Нордов у статті «Самодержавство царів православних»,— така священна, що за духом вчення і законоположень церковних вона зводиться деяким чином до ступеня догмата віри, порушення або заперечення якого супроводжується втратою спасіння» («Душеполезный собеседник». М., 1907, № 10, с. 298).

Небагато руських святих залишили після себе богословську спадщину — книги, проповіді, послання, листування. Але з того, що дійшло до нашого часу, видно:

пропаганда вірності самодержавству як «боговстановленій інституції» займала в їхній ідеологічній діяльності домінуюче становище.

Візьмімо твори єпископа Тихона Задонського, які склали кілька товстих томів і схарактеризовані сучасними православними богословами як «знамениті» (ЖМП, 1975, № 2, с. 69). Аналізуючи ці твори, один із дореволюційних церковних істориків, який написав біографічний нарис «святителя», особливо відзначив виняткове «царелюбство» Тихона. «При згадуванні про царя,— говориться в нарисі,— святий мимохіть приходив до розмірковування про нашого небесного царя» (*Сергиевский Н.* Святитель Тихон, его жизнь и подвиги. М., 1898, с. 54).

Справді, церковна творчість Тихона Задонського — нестримне прославлення самодержавства як «небесного установлення», що вимагає до себе релігійного поклоніння. У своїх проповідях і повчаннях єпископ закликав віруючі маси підкорятися царській владі не з примусу, а добровільно, сприймаючи покору самодержцю як служіння самому богові (див.: Душеспасительные наставления святого Тихона Задонского. М., 1890, с. 115).

Ревними захисниками самодержавства були всі руські святі, про що переконливо свідчать богословсько-церковні праці Димитрія Ростовського, Митрофана Воронезького, Питирима Тамбовського, Іоанна Тобольського, Софронія Іркутського та інших «святителів», які залишили після себе літературну спадщину. Це їх мав на увазі В. Скворцов, коли писав у статті «Зі скрижалей серця»: «Ідею самодержавства наші прославлені святителі, пастирі і архіпастирі виносили під єпітрахиллю і пронесли її через усі історичні лихоліття непорушною і живою» («Миссионерское обозрение», т. II. СПб., 1905, с. 803).

Таким чином, культ «угодників божих» широко використовувався церквою для ідеологічної підтримки російського самодержавства — глибоко антинародної сили, інтереси якої церква захищала всіма способами, у тому числі й за допомогою авторитету своїх святих.

ЗНАРЯДДЯ ПОЛІТИЧНОЇ РЕАКЦІЇ

Історія нашої країни свідчить про те, що до ідеологічних послуг святих зверталися в усіх тих випадках, коли потрібно було захищати підвалини експлуататорського суспільства і протистояти небезпечним для нього прогресивним тенденціям соціального розвитку. Ініціатива такого звернення завжди виходила від найконсервативніших соціальних верств, від сил політичної реакції, від ретроградів і мракобісів усіх мастей, які розглядали руських православних святих як своїх духовних вождів і розраховували на них як на найнадійніших союзників.

Підстав для таких розрахунків у реакціонерів було більш ніж достатньо. Їм сприяла насамперед та обставина, що серед руських православних святих переважали виразники інтересів власть імущих. На руку політичній реакції була й належність укладачів житій святих до панівних класів, що виключало можливість проникнення в житійний матеріал «крамольних» ідей, неприйнятних для експлуататорів. Нарешті, великі додаткові можливості випливали з санкціонованої церквою практики «спілкування» зі святими за допомогою різних «видінь», «явлень» і т. п. Така практика дозволяла релігійним ідеологам інспірувати у вигідному для себе дусі безпосереднє втручання «угодників божих» у справи людей будь-якого часу.

З цих саме причин руські святі за життя ніколи, як правило, не виступали на боці соціально чужих їм трудящих, а після смерті і канонізації не використовувалися народними масами як свої ідейні натхненники і духовні вожді.

Причетність руських святих до сил політичної реакції, їх участь в ідеологічній і практичній діяльності антинародних сил проявлялися двояко. По-перше, вони самі були в масі своїй реакціонерами і за світоглядом, і за характером суспільної активності, а тому брали безпосередню участь у діях сучасних їм ретроградів і мракобісів. По-друге, їх посмертний образ, оточений ореолом святості, використовувався реакційними силами для виправдання в очах віруючих будь-яких антинародних дій.

Розглянемо лише найяскравіші прояви політичної реакційності і самих святих, і тих соціальних сил Давньої

Русі і старої Росії, ідейними натхненниками яких вони були.

Освячення приватної власності. Звичайно релігійні ідеологи оспівують святих як безсрібників, безкорисливих людей, «людей не від миру сього», які ніколи не піклувалися про матеріальний достаток, зневажали блага земного життя і збагачувалися тільки духовними цінностями — «в бога багатіли». Проте факти життя і діяльності руських православних святих говорять про те, що справжнє обличчя «угодників божих» було зовсім іншим.

Як представники і ідеологи заможних класів і соціальних шарів, як члени церкви-власника, нарешті, як розпорядники церковних і монастирських маєтностей, руські святі в своїй основній масі були власниками до самих кісток. Це були не просто користолюбці-практики, не бездумні нагромаджувачі земних багатств, а ідейні поборники користолюбства, апологети накопичення, які керувалися у своїй діяльності принципом святості і непорушності приватної власності і повсюдно пропагували цей принцип.

Саме стараннями руських святих право приватної власності обгрунтовувалося посиланнями на «святе письмо» і практику стародавньої церкви, підкріплювалося візантійськими зразками і нав'язувалося віруючим як вираження волі «всевишнього». Нав'язувалося із століття в століття, з року в рік і навіть із дня в день; нав'язувалося патріархами і митрополитами, єпископами і архімандритами, ченцями і парафіяльними священиками; нав'язувалося в богословських книгах і в позахрамових співбесідах.

Досить погортати богословсько-церковні журнали дореволюційного часу, і зарябіє в очах від стереотипних заголовків статей, що доводять «священність» приватної власності: «Необхідність впливу на простий народ щодо поважання чужої власності» («Пастырский собеседник», 1903, № 11 і «Кормчий», 1903, № 36); «Про власність» («Церковные ведомости», 1905, № 49); «Право власності за вченням святих отців» («Руководство для сельских пастырей», 1906, с. 37—38); «До питання про християнське ставлення до власності» («Православный собеседник», 1906, ч. 1); «Недоторканність власності» («Кормчий», 1906, № 4); «До усвідомлення і поважання права власності» («Церковные ведомости», 1906,

№ 38); «Моральне значення власності» (там же, 1910, № 28); «Християнин у своєму ставленні до власності» («Голос церкви», 1913, № 8—9) і т. д. При цьому слід відзначити, що в системі «доведень», використовуваних авторами вищеперелічених статей, значне місце займає «аргументація», запозичена у руських святих різних часів.

Правда, серед руських «подвижників віри і благочестя» знаходимо Нила Сорського, який був одним із головних ідеологів так званого «нестяжательства» — релігійно-політичної течії кінця XV — початку XVI століття, що зародилася в середовищі ченців ряду заволзьких монастирів («заволзьких старців»). «Нестяжателі» ратували за відмову церкви від нагромадження багатств, що відволікало її від виконання основних ідеологічних функцій. Вони вважали неприпустимим монастирське землеволодіння, в якому вбачали головну причину морального розкладу чернецтва. «Ченцям,— заявляв Нил Сорський,— непристойно володіти маєтками: ченці дають обітницю нестяжательства і відрікаються від світу, щоб думати тільки про спасіння своєї душі, а маєтки знову тягнуть їх у світ, примушують спілкуватися з мирськими людьми, вести з ними позови і взагалі обтяжують ченців мирськими турботами; ченцям належить жити по пустинях і харчуватися не від маєтків, а від своєї праці, своїм рукоділлям» (цит. за кн.: *Макарий.* История русской церкви, т. VI, кн. 1, с, 127).

На підтримку цієї позиції виступив визначний церковний діяч XVI століття Максим Грек. Характеризуючи сучасне йому чернецтво, він відзначав, що, захоплені жадобою користолюбства, «ченці були зайняті тільки справами житейськими і своїми маєтками» (там же, т. VII, кн. 2, с. 102). За переконанням Максима Грека, ніяк не можна визнавати святими митрополитів Петра, Алексія й Іону, а також засновників монастирів — Сергія Радонезького, Варлаама Хутинського, Кирила Білозерського, Пафнутія Боровського і Макарія Унженського, оскільки всі вони погрузли в користолюбстві: «тримали міста, волості, села, людей, збирали мито і оброки, мали багатства» (там же, т. VI, кн. 1, с. 182).

Тим часом ідеологи сучасного руського православ'я запевняють віруючих радянських людей, нібито згадані вище святі були безкорисливими людьми і ніколи не прагнули до нагромадження земних багатств. Так, нап-

риклад, на сторінках «Журнала Московской патриархии» (1978, № 2) твердиться, що митрополит Алексій нібито «не шукав власності після обітниць нестяжательства» (с. 73). Ставка робиться на непоінформованість парафіян щодо справжніх фактів життя і діяльності цього «святителя».

Однак ідеологія нестяжательства не одержала підтримки основної маси ченців і духівництва і не була прийнята церковним керівництвом. Її піддав критиці вже відомий нам ігумен Волоколамського монастиря Йосиф Волоцький, прибічники якого одержали назву «йосифлян». Серед доказів, висунутих Йосифом на захист монастирського землеволодіння, були й такі: монастирі існують не тільки для себе, не для одних ченців, а для всієї церкви, там проходять підготовку майбутні ієрархи церкви, правителі єпархій. «Якщо в монастирів,— запитував волоколамський ігумен,— відняти маєтки і всі ченці повинні утримуватися власною працею і рукоділлям, то що станеться? Як тоді чесній і благородній людині постригтись? І якщо не буде чесних старців, звідки взяти на митрополію або архієпископів, або єпископа і на всякі чесні власті? А коли не буде чесних старців, тоді буде розхитання віри» (т. VI, кн. 1, с. 128).

Собор 1503 року вирішив суперечку на користь «йосифлян», мотивувавши своє рішення тим, що, починаючи з першого християнського царя, «рівноапостольного» Константина, і наступних царів, які правили в Греції і «по всьому всесвіті», «святителі і монастирі тримали міста, волості і села». «Ні на якому соборі,— заявили ієрархи, які міркували з позицій «йосифлян»,— не було заборонено це святителям і монастирям, навпаки, повелено їм усіма соборами, вселенськими і помісними, церковні надбання ні продавати, ні віддавати: ці надбання утверджено за святителями і монастирями страшними клятвами, непохитно і непорушно, на всі віки». Далі йшли посилання на те, що в минулому не тільки руські князі не зазіхали на монастирське і церковне землеволодіння, але навіть «невірні і нечестиві царі монгольські... не віднімали нічого у св. церков і монастирів і не насмілювалися торкатися їхніх нерухомих маєтностей» (там же, с. 129, 130).

Ідеї «йосифлян» відстоював у своїй діяльності митрополит Московський і всієї Русі Макарій, який зіткнувся з наміром царя Івана Грозного вилучити церковні

землі на користь держави. Таку саму позицію зайняв у цьому питанні і Стоглавий собор (1551 р.), який посилався, крім усього іншого, на церковні статути руських князів. На «йосифлянських» позиціях руська православна церква залишалась і в наступні століття.

Виправдовуючи свої дії посиланнями на авторитет святих, руська православна церква віками нагромаджувала і примножувала рухому і нерухому власність, ставши найбільшим у Росії землевласником-феодалом, власником величезних грошових сум, незліченних коштовностей.

У першій половині XVII століття церкві належало більше чверті всіх земель. За даними синоду за 1890 рік, храмам і монастирям належало понад два мільйони десятин землі. Від своєї нерухомої власності церква одержувала в рік понад десять мільйонів карбованців (див.: *Грекулов Е. Ф.* Русская церковь в роли помещика и капиталиста, б/г, с. 13, 18, 27).

Колосальні суми виплачувались як утримання вищим церковним ієрархам, які за законами повинні були дотримувати чернецьку обітницю нестяжательства. Так, щорічний доход новгородського єпископа дорівнював 307 500 карбованців, петербурзького митрополита — 259 000, київського митрополита 84 000 і московського митрополита — 81 000 карбованців (там же, с. 32).

Аналогічна картина була і на початку XX століття. За даними статистики за 1905 рік, наведеними В. І. Леніним у його статті «Духовенство на виборах і вибори з духовенством», тільки в 50 губерніях Європейської Росії духівництво володіло 2,2 мільйона десятин землі, яку селяни обробляли на найкабальніших умовах[1]. А всього у церков і монастирів було на той час близько 6 мільйонів десятин землі. Назвавши цю цифру у своїй праці «До сільської бідноти», В. І. Ленін писав: «Наші попи проповідують селянам некорисливість та помірність, а самі набрали собі правдою й неправдою величезну кількість землі»[2].

До революції руська православна церква не публікувала відомостей про загальний розмір монастирської власності. Але після повернення монастирських багатств у народне користування багато чого прояснилося. Виявилося, що чернецькі обителі володіли в минуло-

[1] Див.: *Ленін В. І.* Повн. зібр. творів, т. 22, с. 123.
[2] *Ленін В. І.* Повн. зібр. творів, т. 7, с. 141.

му величезним багатством. Так, при закритті в 1919 році тільки частини монастирів було націоналізовано понад 900 000 га землі, понад 4,2 млрд. карбованців монастирських капіталів, 84 заводи, 436 молочних ферм, 602 скотних двори, 1112 доходних будинків, 704 готелі і подвір'я[1], 311 пасік і т. д. (Революция и церковь, 1920, № 9—12, с. 83).

При наявності в руської православної церкви таких багатств немає нічого дивного в тому, що вона пропагувала своїх святих як найзапопадливіших захисників приватної власності. Посилаючись на практику володіння «угодниками божими» різноманітними багатствами і на їхні висловлення на захист такої практики, духівництво дореволюційної Росії вважало замах на приватну власність з боку народних мас порушенням волі і заповітів святих, актом релігійного святотатства.

Силкуючись якось виправдати прагнення церкви до володіння багатствами, релігійні ідеологи заявляли, що це багатство було необхідне храмам і монастирям виключно для добродійних цілей. Питання стояло так, твердили вони, «або вживати церковні багатства на цілі громадської добродійності або відмовитися від них» (ЖМП, 1965, № 9, с. 71). Однак безсторонні цифри свідчать про зовсім малі розміри церковно-монастирської добродійності.

За кошторисом Кирило-Білозерського монастиря на 1601—1602 роки з 31 000 чвертей жита[2], що зберігалося в монастирських житницях, на жебраків передбачалося витратити тільки 306 чвертей, тобто менше одного процента. А саме в той час Росію спіткав страшний голод, і монастирські хлібні запаси могли б урятувати від голодної смерті тисячі людей.

У ті ж роки в казну Йосифо-Волоколамського монастиря надійшло понад 1760 карбованців доходу. А жебракам і голодуючим було роздано трохи більше 10 карбованців, що не склало і 0,6 процента (див.: Церковь в истории России (IX ст.— 1917 р.). М., 1967, с. 128).

Не стали монастирі щедрішими і в наступні століття. У 1913 році руська православна церква мала понад

---

[1] Подвір'я — у дореволюційній Росії гуртожиток (нерідко з господарськими будівлями) в місті, призначений для ченців заміського монастиря.

[2] Чверть жита дорівнювала 6,25 пуда, або 100 кг.

1000 монастирів. Проте там було тільки 192 монастирські лікарні з 2368 ліжками і 113 богаділень, у яких перебувало 1517 осіб (*Никольский Н. М.* История русской церкви, с. 338).

Отже, не потреби громадської добродійності, не прагнення допомогти «сиротним і убогим» штовхали духівництво і ченців дореволюційної Росії на шлях накопичення. Давала знати про себе соціальна природа руської православної церкви як величезного феодала-власника, що нагромаджував багатства для забезпечення не тільки свого ідеологічного панування в експлуататорському суспільстві, а й економічного.

Виправдання соціальної нерівності і експлуатації людини людиною. Оскільки переважна більшість руських православних святих були представниками й ідеологами експлуататорських класів, недивно, що всі вони ставилися до експлуатації людини людиною як до «боговстановленого» явища. Це ставлення вони досить виразно виявляли і ділом, і словом: з одного боку, будучи церковними феодалами-гнобителями, «угодники божі» жорстоко експлуатували знедолені народні маси, а з другого — як авторитетні тлумачі християнського учення виправдовували таку експлуатацію посиланнями на «святе письмо» і практику стародавньої церкви.

Протягом усієї своєї історії руська православна церква була не тільки найбільшим приватним власником, а й жорстоким експлуататором-кріпосником. У XVII столітті їй належало близько мільйона селян, що становило майже 15 процентів всього населення тодішньої Росії (*Грекулов Е. Ф.* Русская церковь в роли помещика и капиталиста, с. 13). У середині XVIII століття одна тільки Троїце-Сергієва лавра володіла 106 000 душ кріпаків; майже чверть цієї кількості мала Олександро-Невська лавра, понад 21 000 — Кирило-Білозерський монастир і т. д.

Монастирі-кріпосники (у тому числі й ті, які очолювалися майбутніми «преподобними») експлуатували селян надзвичайно жорстоко, примушували працювати на кабальних умовах, обплутували їх тенетами різноманітних повинностей, доводили до повного зубожіння нескінченними поборами. Максим Грек, який добре знав монастирське життя свого часу, писав про ченців: вони «морили своїх бідних селян усякими роботами і

мордуванням найтяжчих ростів» (цит. за кн.: *Макарий*, История русской церкви, т. VII, кн. 2, с. 102).

Радянські історики, які вивчали за документальними джерелами минуле монастирське життя, зібрали великий фактичний матеріал величезної викривальної сили[1]. Одержані ними дані свідчать про те, що монастирі експлуатували закабалене ними селянство з надзвичайною жорстокістю. Селяни повинні були нести таку велику кількість кабальних повинностей, що опинялися справді в нелюдських умовах.

Тим часом самим ченцям і їхнім ідеологам така нелюдська експлуатація здавалася природним явищем. Не можна не подивуватись епічному спокою, з яким митрополит Макарій (Булгаков) характеризував у «Історії руської церкви» (т. VII, кн. 3) коло повинностей селян, що належали церковним феодалам, у тому числі й монастирям. Один тільки перелік виконуваних селянами робіт зайняв би в цій книзі кілька сторінок. Ось лише деякі з перелічених митрополитом повинностей: архієрейські і монастирські ниви оброблялися селянами, які «удобрювали їх, орали, засівали зерном, а потім збирали достиглий хліб, звозили, молотили». Селяни також «косили архієрейські і монастирські луки і збирали сіно для своїх володільців, рубали і возили для них ліс, обгороджували їхні двори, сади, городи, ставили або лагодили їм хороми, чистили ставки, ловили рибу та ін.» (с. 270—271). Не змінилась експлуататорська суть монастирів і після скасування кріпосного права. Ченці швидко пристосувалися до умов капіталістичного розвитку. Їхніми стараннями монастирі перетворилися в комерційні підприємства з крамницями, торгівлею, промислами і прикажчиками або в панські маєтки з нивами, луками і найманими батраками, праця яких жорстоко експлуатувалася. «Не підлягає жодному сумніву,— відзначав В. Ільїнський у статті «Наше чернецтво», написаній з ліберально-обновленських позицій,— що експлуататорські завдання в сучасних монастирях стоять на

---

[1] Див.: *Буркин Н.* Монастыри в России. М., 1931; *Будовниц И.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV—XVI вв. М., 1966; *Казакова Н. А.* Борьба против монастырского землевладения на Руси в конце XV — начале XVI в.— В кн.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. II. М.—Л., 1958; *Корецкий В. И.* Борьба крестьян с монастырями в России XVI — начала XVII в.— В кн.: Вопросы истории религии и атеизма, т. VI. М., 1958.

першому плані» («Церковно-общественная жизнь», 1906, № 42, с. 1383).

«Святителі» і «преподобні» винаходили різні форми експлуатації підневільного люду. Показовий у цьому відношенні такий факт із життя Тихона Задонського, наведений одним з його сучасників. Будучи єпископом воронезьким, Тихон мав 1300 душ кріпаків, яких він експлуатував без усякої «лагідності» і «смирення». Але цього «святителеві» було мало, і він постійно вишукував додаткові можливості для експлуатації чужої праці, використовуючи будь-який привід. Так, наприклад, виявивши в одному з сіл своєї єпархії «кілька небезпечних марновірців» (певно, старообрядців), Тихон «звелів, не відпускаючи їх по домівках, віддати ради настановлення одному прибулому в те село з Московської академії учневі богослов'я, решту часу примушуючи їх працювати при церковній роботі, поки не навчаться» (*Сергиевский Н.* Святитель Тихон, его жизнь и подвиги, с. 33).

Такими ж гнобителями знедолених віруючих мас були в дореволюційній Росії й інші єпископи, архієпископи, митрополити і патріархи, у тому числі й канонізовані згодом руською православною церквою. І апологети руського православ'я не бачили в цьому нічого незвичайного, гідного гніву і різкого осуду. Як про щось ординарне, що не заслуговує ні засудження, ні протесту, писав митрополит Макарій (Булгаков) про те, що були на Русі архієреї, які «любили оточувати себе численною прислугою, відзначалися незліченними уборами і бенкетами і пригноблювали своїх селян» (т. VIII, кн. 3, с. 337).

Цілком природно, що руські святі, які жили в таких соціальних умовах, виправдовували соціальну нерівність і енергійно доводили допустимість з християнської точки зору експлуатації людини людиною. Щоб переконатися в тому, досить ознайомитись із висловленнями з цього питання, що містяться в багатотомних творах двох «святителів» — митрополита Димитрія Ростовського і єпископа Тихона Задонського.

Проблему багатства і бідності митрополит Димитрій зачіпав у своїх проповідях досить часто і розв'язував її завжди з позицій ідеолога експлуататорських класів. Розуміючи, що надмірна жорстокість до експлуатованих чревата небезпекою вибуху, він закликав багачів проявляти стриманість і водночас не скупитися на милостиню.

Знедоленим він радив безмовно коритися своїм панам, обіцяючи біднякам від імені бога нагороду на тім світі і наводячи для втіхи біблійну притчу про Лазаря і багатія: «Слухайте все це ви, убогі, бідні і гонимі, і дякуйте господу, який готує вам після смерті вашої лоно Авраамове, блага раю, царство небесне. Терпеливо переносьте тут усякі біди і неправди в надії одержати в житті майбутньому милість господню; там злиденність ваша перетвориться в багатство, зітхання у веселощі, сльози в радощі вічні» (Житие и творения Димитрия Ростовского. М., 1888, с. 97).

А щоб слухачі не подумали на підставі сказаного, нібито багатіям наглухо зачинено двері до «царства небесного», митрополит тут же попередив парафіян, що не всі багаті засуджені будуть на муки, як і не всі злидарі будуть послані в рай. «Багаті, які збирають собі багатство від праці своєї,— заявив він,— багаті щедрі і ті, що роблять добро, здобудуть собі царство небесне». Заодно проповідник пристрашив бідноту, щоб вона не дуже вже розраховувала на «небесне блаженство», не оплачене каторжною працею: «Бідні, які з лінощів своїх нічого не роблять, не трудяться, які живуть з крадіжки і розбою,— такі бідні не тільки не удостояться царства небесного, а, навпаки, приречені будуть на вічну муку» (там же).

У такому ж дусі висловлювався і єпископ Тихон Задонський. «Багатство,— заявляв він,— є боже добро, людям дане» (Творения Тихона Задонского. Изд. 3-е, т. 5. М., 1875, с. 165). Людей багатих він закликав любити бідних, переконуючи багатіїв у вигідності благодійності, яка дає спокій на землі і шанси на «спасіння» у «потойбічному світі». «Даси нині в руки жебрущих і убогих,— запевняв він багатія,— але від рук Христових сторицею приймеш» (там же, с. 166).

Людей бідних і знедолених єпископ Тихон намагався переконати в необхідності покірності і смирення. Зокрема, він вимагав від селян: «Що пани накажуть, те робити, і які оброки накладають, давати, і що робити велять, робити повинні селяни. І все сіє творити їм, не ремствуючи, творити господа ради належить, бо господь так повелів. Працюйте ж, о улюблені і смиренні овечки, не людям, а господу» (там же).

Знайомишся з творіннями цього «святителя» і переконуєшся: не випадково ті, хто добре знав Тихона, охрестили його непохвальним словом «святоша». Саме священни-

цтвом і лицемірством пронизані його численні міркування про «обтяжливість багатства». «Людині багатство, честь,— заявляв він,— є найвище обтяження і турбота. Кому-бо більше піклувань і суєт, як у честі сущим і багатим» (там же, с. 169).

Святенницькими були й «міркування» Тихона Задонського про вищість убогості над багатством. «Утіха жебракам,— твердив цей «святитель», який сам був досить багатою людиною,— може бути від порівняння багатого з жебраком. Хоча сини віку цього і бачать блаженство у багатстві, але коли на становище багатого і жебрака подивимося, то побачимо, що цей (жебрак.— *М. Г.*) блаженніший є паче оного... Багатий має скарб, але зі скарбом має... страх і боязнь, щоб його не позбутися; жебрак не має скарбу, але не має і страху. Багатий боїться злодіїв і розбійників; жебрак від того вільний. Багатий з багатством часто і живота від того позбувається; жебрак того не боїться, бо на жебрака не нападає розбійник. Багатому всі заздрять... жебрак того не страшиться, бо хто злиденності позаздрить? Багатий, помираючи, залишає багатство, жебрак же як не мав, так і не залишає». І далі в тому ж дусі (Душеспасительные наставления Тихона Задонского. М., 1890, с. 72—73).

Такі міркуваня, що виходять до того ж від святих, потрібні були експлуататорським класам самодержавно-кріпосницької Росії для того, щоб за їхньою допомогою відвернути експлуатованих від роздумів над причинами несправедливості суспільного устрою.

Розкриваючи соціальний смисл вигідних експлуататорам міркувань, В. І. Ленін писав у статті «Соціалізм і релігія»: «Того, хто все життя працює і бідує, релігія вчить покори і терпіння в земному житті, втішаючи надією на небесну нагороду. А тих, хто живе з чужої праці, релігія вчить доброчинності в земному житті, пропонуючи їм дуже дешеве виправдання для всього їх експлуататорського існування і продаючи по підходящій ціні квитки на небесне благополуччя» [1].

Боротьба проти революційних рухів. Руська православна церква і сили політичної реакції царської Росії широко використовували святих для активного протистояння антифеодальним виступам селян і революційній

[1] *Ленін В. І.* Повн. зібр. творів, т. 12, с. 132.

боротьбі пролетаріату. Форми такого використання були найрізноманітнішими.

Багато святих (ігумени монастирів, єпископи, князі) були прямими винуватцями селянських заворушень, що набирали часом гострого характеру. Нерідко засновники нових монастирів, прославлювані церквою як «пустинножителі-першопрохідці», насправді приходили на освоєні селянами землі, поступово правдами й неправдами прибирали їх до рук, утискуючи і закабалюючи безправних трудівників. Селяни не могли залишатися байдужими свідками такого насильства з боку ченців і часом діяли проти них дуже рішуче. Характеризуючи такі ситуації, митрополит Макарій (Булгаков) писав у своїй «Історії руської церкви» (т. VI, кн. 1): поселяни «не завжди дружелюбно ставилися до таких пустельників, навпаки, старалися витіснити, вигнати їх із своїх місць, а інколи навіть умертвляли» (с. 56).

Житія багатьох святих рясніють повідомленнями про такі конфлікти. Так, у житії Димитрія Прилуцького розповідається, що як тільки цей «подвижник» поставив церкву на річці Лежі, місцеве населення підняло «ремство веліє», побоюючись, як би пришелець не закабалив їх («по мале же времени совладеет нами и селы нашими»). Димитрій мусив піти геть. Така сама історія сталася з Даниїлом Переяславським: селяни навколишніх сіл приходили до нього «зі зброєю і дрюччям». Стефану Махрищському, Олександру Куштському, Антонію Сийському, Арсенію Комельському, Олександру Ошевенському, Даниїлу Глушицькому та багатьом іншим довелося піти з тих місць, де вони спершу збиралися заснувати монастирі. Побоюючись закабалення, навколишні селяни усім їм пригрозили розправою.

Часом конфлікти набували ще гостріших форм. Келію Кирила Білозерського сусідні селяни кілька разів пробували підпалити; Григорія і Кассіана Авнезьких місцеві жителі убили, а побудований ними монастир спалили. Агапіта Тотемського селяни втопили у річці [1]. Така сама доля спіткала Симона Воломського: як пише Є. Є. Голубинський, цей «преподобний» «потерпів наглу смерть, був убитий сусідніми селянами за землю» (с. 129).

---

[1] Докладніше про це див.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. II. М.—Л., 1958, с. 153—154; *Никольский Н. М.* История русской церкви, с. 83.

Усі сутички між селянами і засновниками монастирів виникали не на релігійному грунті, а на соціально-економічному, класовому. Однак церква зображувала потерпілих «преподобних» як «страждальців за віру» і канонізувала їх як «християнських мучеників». Робилося це для того, щоб опорочити селянські виступи в очах самих же віруючих селян. Антифеодальні соціальні рухи мас для церковників були лише «наругою над святинями», «глумом над православ'ям» і т. ін.

Конфлікти між селянами і ченцями виникали не тільки у період створення нових обителей, а й у пізніший час. При цьому факти свідчать, що конфлікти завжди провокували монастирські власті. «Саровської пустині будівельник Єфрем з братією,— скаржилися селяни вищим церковним інстанціям,— заволодів нашим млином на річці Соші, і цькують ті саровські ченці собаками овець наших, гусей, качок, відняли у нас рибну ловлю в гирлі Сатоса, заволоділи нашими сінними покосами і ще володіють нахабно дачами нашими на річці Пущі, і лубки і мочали наші звезли».

Стримуючи класову боротьбу трудящих, майбутні святі діяли по-різному. Одні з них вдавалися до умовлянь. Посиланнями на «святе письмо» і праці церковних авторитетів минулого вони виправдовували жорстокість феодалів у придушенні народних виступів і водночас умовляли селян відмовитися від боротьби за поліпшення свого становища, загрожуючи у разі непослуху карами земними й небесними.

Характерні у цьому відношенні виступи митрополита Димитрія Ростовського. Цей «святитель» закликав знедолених любити своїх гнобителів, прощати їм жорстокість і підступність, відповідати поневолювачам добром за вчинене ними зло. «Чи хочеш,— звертався він у своїй проповіді до забитого, безправного, знемагаючого від нескінченних утисків парафіянина,— свого ворога зробити собі другом? Будь покірний, сумирний, виявляй йому любов, не відплачуй злом за зло, дозолянням за дозоляння, тому що вогнем вогню не погасиш, злом зла не переможеш, ворожнечею ворожнечі не знищиш; ...покірливістю ж, любов'ю і смиренням легко подолаєш усяку неприязнь» (Св. Димитрий Ростовский и его избранные творения. СПб., 1888, с. 95).

Так само робив і Тихон Задонський. Він умовляв знедолених, які терплять нужду і насильство, не осуджувати

неправедне життя своїх панів, не обурюватись їхньою жорстокістю і не докоряти їм за вчинене зло. Ось типовий зразок повчань такого роду: «Що, мовляв, тим властям робити, які неправду чинять? Відповідь: що неправду роблять, що тобі? Ти своє роби і належним чином поводься. За неправду свою вони дадуть відповідь праведному богові» (Душеспасительные наставления Тихона Задонского, с. 117).

Багато «преподобних» і особливо «святителів» не обмежувалися самими напучуваннями. Вони безпосередньо боролися з повсталими проти самодержавства народними масами, благословляли карателів на найжорстокішу розправу з «бунтівною черню».

Саме так робив патріарх Гермоген, який брав активну участь у придушенні царськими військами збройного виступу селян, керованих колишнім холопом Іваном Болотниковим. Захоплюючись цією «першосвятительською діяльністю» Гермогена, церковна преса початку XX століття характеризувала поведінку глави руської православної церкви у період селянської війни як вираження «християнської мудрості» і взірець «святоотецької ревності». Церковних авторів зовсім не бентежила та обставина, що патріарх втручався у політичну сферу діяльності і вимагав від духівництва (явно на порушення канонів церкви) безпосередньої участі в каральних діях царських військ проти повсталих селян. В одному з дореволюційних церковних журналів було сказано з явним схваленням на адресу «святителя»: незадоволений успіхами селянської армії Болотникова «патріарх Гермоген вирішив ужити суворих заходів церковних: він прокляв Болотникова та його найголовніших співумисників, духівництву наказав узятися за зброю, монастирям ставилося в обов'язок постачати столицю і військо життєвими припасами» («Приходская жизнь», Ярославль, 1912, № 2, с. 56).

До жорстокої розправи з учасниками селянської війни, очолюваної Степаном Разіним, закликав царських сатрапів митрополит Йосиф Астраханський. Він оголосив повсталих селян і козаків противниками самодержавної влади, ворогами православної церкви.

Сприяв придушенню селянського повстання, керованого Омеляном Пугачовим, єпископ Тихон Задонський: він ганьбив пугачовців у своїх проповідях та повчаннях

і закликав духівництво надавати всіляку допомогу карателям.

Як відомо, всіх цих ієрархів було пізніше канонізовано руською православною церквою. До «лику святих» їх приєднали головним чином з політичних мотивів, насамперед тому, що вони були безпосередньо причетні до придушення царським самодержавством антифеодальних виступів селянських мас.

У боротьбі самодержавства проти революційного пролетаріату руські святі брали посередню участь: для сил політичної реакції вони були контрреволюційним церковним прапором і водночас ідейними натхненниками чорносотенців-погромщиків. Сам акт канонізації святих підносився віруючим не тільки як церковна подія, а й як політичне явище. Він був розрахований на відвернення народних мас від участі в революційній боротьбі проти самодержавства і буржуазно-поміщицького ладу.

Відверто контрреволюційні цілі ставила перед собою проведена в 1903 році канонізація ієромонаха Серафима Саровського. Цим актом церква і панівні класи царської Росії сподівалися відвернути народні маси від революційної боротьби, штовхнувши їх на шлях релігійно-церковної активності.

На противагу наростаючому революційному піднесенню, якого не могла зупинити розгнуздана політична реакція, в 1911 році було організовано канонізацію єпископа Іоасафа Бєлгородського — церковного феодала-кріпосника і мракобіса.

Стараннями реакційних сил потрапив у святі і патріарх Гермоген, канонізований у зв'язку з 300-річчям царської династії Романових. Церковний авторитет «святителя» і його досвід захисту самодержавства у період селянської війни вирішили використати з метою врятування устоїв монархізму. Автор замітки «Відгуки на сучасність» на ним же поставлене питання, для чого було потрібно прославляти ієрарха, який жив понад триста років тому, відповів з цинічною відвертістю: «Наш час, до певної міри, нагадує ту смутну епоху, в яку діяв святитель Гермоген... Діяльність святителя Гермогена при сучасній йому смуті дає вказівку і на кращі засоби боротьби з загальним хитанням» («Руководство для сельских пастырей», 1913, № 21, с. 58, 59).

У дні лютневих подій 1917 року і під час Великої Жовтневої соціалістичної революції культ патріарха

Гермогена широко використовувався у контрреволюційних цілях, наприклад, для виправдання репресивних заходів, застосовуваних царською охранкою до політичних противників самодержавства. Більше того, кожного представника вищої церковної ієрархії, який виступав у роки російських революцій із закликом відстоювати непорушність буржуазно-поміщицького ладу і жорстоко придушувати виступи революційних мас, керівництво церкви і реакційні політичні кола царської Росії постійно оголошували «сучасним Гермогеном».

У роки громадянської війни, нав'язаної молодій Республіці Рад внутрішньою і зовнішньою контрреволюцією, реакційно настроєне духівництво називало «сучасним Гермогеном» будь-якого ієрарха, який боровся проти Радянської влади і закликав міжнародну реакцію силою зброї відновити в країні дореволюційні порядки. Зокрема, такої сумнівної честі удостоївся у той час новообраний патріарх Московський і всієї Русі Тихон (Бєлавін) за його активну антирадянську діяльність, яка характеризувалася представниками церковної контрреволюції як продовження цим ієрархом у нових історичних умовах традицій Гермогена.

Оцінюючи минуле руської православної церкви з позицій політичної реакції, редактор-видавець журналу «Миссионерское обозрение» якось заявив не без гордості: «Церква наша в особі її пастирів ніколи не була на боці бунту і зради богопоставленим царям» (1905, т. II, с. 1127). З цим не можна не погодитися. Справді, руське православ'я завжди було в стані політичної реакції, і культ його святих допомагав реакціонерам протидіяти революційним виступам трудящих.

Стримування прогресивних тенденцій суспільного розвитку. Руська православна церква була феодальним інститутом, що претендував якщо не на головне, то в усякому разі на привілейоване становище в самодержавно-кріпосницькій державі. Вона сприяла тільки тим тенденціям суспільного розвитку, які мали феодальну спрямованість і не вносили змін ні в соціальний статус руського православ'я, ні у традиційні форми релігійної ідеології, ні в усталені норми церковного життя.

Коли Росія стала поступово, але неухильно переходити на шлях буржуазного розвитку, церква не встигала перебудовуватись і продовжувала залишатися на старих, феодальних позиціях. І в нових суспільних умовах рус-

ке православне духівництво продовжувало жити минулим: по-давньому оцінювало соціальну реальність з позицій феодалізму, активно протидіяло усуненню з суспільного життя і побуту феодальних пережитків.

Факти такої протидії численні. Зупинимося лише на тих із них, які демонструють використання церквою в указаних цілях культу руських святих.

Почнемо з того, що руська православна церква активно виступала проти скасування в країні тілесних покарань. Тоді як передові люди царської Росії, які виражали прогресивні тенденції суспільного розвитку і відстоювали інтереси широких народних мас, вимагали від самодержавно-кріпосницької влади ліквідації цієї ганебної спадщини середньовіччя, церковні ієрархи виступали за її підтримку.

Горою стояв за тілесні покарання, судячи з його численних висловлень, митрополит Димитрій Ростовський. Цілком нормальним явищем вважав їх, як це видно з його проповідей і богословських творів, єпископ Тихон Задонський. «Шмагати», «учинити жорстоке батогами покарання», «бити батогами нещадно» — звичайні рішення єпископа Іоасафа Бєлгородського при розборі судових справ.

Так думали і робили не тільки згадані святі, а й усі інші ієрархи, а слідом за ними і рядове духівництво. Це дало В. Г. Бєлінському повну підставу назвати руську православну церкву «опорою батога і догідницею деспотизму»[1].

«Проповідником батога», за влучним визначенням В. Г. Бєлінського, був митрополит Філарет (Дроздов), який відстоював думку руських святих про необхідність тілесних покарань і виводив цю необхідність із велінь самого бога. «Дехто думає,— писав він, полемізуючи з противниками цієї точки зору,— що тілесні покарання діють руйнівно на народну мораль. Не можна думати, щоб господь бог через Мойсея узаконив тілесні покарання винному: «числом четыредесят раз да наложат ему (Втор. 25 : 3)»,— з тим щоб вони руйнівно діяли на мораль єврейського народу» (цит. за кн.: *В. Н.* Государственное учение Филарета. Изд. 2-е. М., 1895; с. 89). І якщо тілесні покарання в Росії були все ж скасовані,

---

[1] *Белинский В. Г.* Избранные философские сочинения, т. 2. М., 1948, с. 515.

то сталося це всупереч бажанню церкви, врозріз з волею її святих.

Рішучий опір чинила руська православна церква скасуванню кріпосного права в Росії. Від імені церкви найбільш наполегливо виступав усе той же митрополит Філарет, якого сама церковна преса називала «кріпосником за переконанням» («Руководство для сельских пастырей», 1907, № 41, с. 156). В. І. Ленін у статті «Внутрішній огляд» відзначав як зразок мерзотності і мракобісся захист «митрополитом Філаретом кріпосного права на підставі святого письма»[1].

Висловлюючись проти скасування кріпосного права, Філарет посилався не тільки на Біблію, а й на Сергія Радонезького, твердячи, нібито цей святий двічі «являвся» Олександрові II і переконував царя не поспішати з проведенням реформи. Митрополит-кріпосник організував біля раки Сергія в Троїце-Сергієвій лаврі моління «про відвернення звільнення селян».

Але захист кріпосництва духівництвом не обмежився фабрикацією «явлень» і організацією молінь. Після реформи 1861 року селянам стало ясно, що уряд пограбував їх на користь поміщиків. І тоді народні маси стали підніматися на боротьбу. Виникла реальна загроза існуванню буржуазно-поміщицького ладу в Росії. Церковні кола зрозуміли, що необхідно чимось відвернути трудящих від участі в цій боротьбі, і тому різко посилили релігійну обробку мас. Щоб оживити в селянському середовищі релігійність, провели чергову канонізацію — святим оголосили єпископа Тихона Задонського, особистість досить посередню.

5 березня 1861 року було обнародувано царські документи про «селянську реформу». 12 квітня того ж року царські війська вчинили жорстоку розправу над селянами села Бездна Казанської губернії, які виявили незадоволення характером реформи. А 13 серпня 1861 року в повітовому містечку Задонську Воронезької губернії відбувся кульмінаційний акт прославлення єпископа Тихона — церемонія відкриття його «нетлінних чудотворних мощей».

Розкриваючи внутрішній зв'язок усіх цих подій, О. І. Герцен відзначав у «Колоколі», що пропаганда духівництвом чудес, нібито сподіяних мощами єпископа

---

[1] *Ленін В. І.* Повн. зібр. творів, т. 5, с. 324.

Тихона Задонського, була потрібною церкві і самодержавству для того, щоб відвернути селянські маси від революційної боротьби. Великий російський революційний демократ був глибоко переконаний, що самі організатори канонізації Тихона Задонського в реальність цих чудес не вірять.

«Та це,— писав О. І. Герцен у статті «Викопний єпископ, допотопний уряд і обманутий народ»,— *і не для них робиться — а ними!*

Чудесам повірить своєю дитячою душею селянин, бідний, обібраний дворянством, обікрадений чиновництвом, обманутий звільненням, стомлений від безвихідної роботи,— він повірить. Він надто задавлений, надто нещасний, щоб не бути забобонним. Не знаючи, куди прихилити голову у важкі хвилини, у хвилини людського прагнення до спокою, до надії, оточений зграєю хижих ворогів, він прийде з гарячою сльозою до німої раки, до німого тіла — і цим тілом і цією ракою його обмануть, його втішать, щоб він не потрапив на інші втішання»[1].

Далі О. І. Герцен дав нищівну характеристику тим, хто спрямовував усі ці дії для прославлення нового святого, ким була організована «ця розкіш бузувірства і неуцтва»: «І ви, розбещувачі, пограбувавши нещасного до руб'я, не соромитеся вживати ці засоби? Ви хочете зробити його духовним жебраком, духовним сліпцем, підштовхуючи його у тьму бузувірства,— які ви всі чорні люди, які ви всі лиходії народу!.. Що у вас спільного з народом? Та що у вас спільного з людьми взагалі? З народом хіба що борода, якою ви його обманюєте. Ви не на жарт ангельського чину, у вас немає нічого людського»[2].

Так оцінила російська революційна думка реакцію православної церкви на події 1861 року, зв'язані з проведенням у життя «селянської реформи».

Охоче використало руське православне духівництво культ святих і у своїй протидії емансипації жінок, які прагнули одержати рівні права з чоловіками в усіх сферах суспільного життя.

Цитуючи «святе письмо» і посилаючись на авторитет «святих отців», ідеологи руської православної церкви наполягали на тому, щоб жінка обмежила коло своїх

---

[1] А. И. Герцен об атеизме, религии и церкви. М., 1976, с. 206.
[2] Там же, с. 206—207, 208.

інтересів сімейно-побутовими турботами. «Місце і призначення дівиці або жінки,— говорив в одній із своїх проповідей протоієрей Іоанн Кронштадтський,— указано і богом, і природою в сім'ї, в домашньому побуті» («Церковные ведомости», 1902, № 47. Прибавления, с. 1646). «Чоловік у суспільстві, жінка в сім'ї,— вторив йому автор статті «Жіноче питання, його причини і оцінка з християнської точки зору»,— ось поле діяльності тієї й іншої статі» («Христианское чтение», 1903, т. ССХУ, ч. II, с. 925).

І все це «обгрунтовувалося» відповідними висловленнями святих, у тому числі й руських,— висловленнями, недоброзичливими щодо жінки і навіть образливими.

Руська православна церква рішуче підтримувала ті реакційні політичні сили царської Росії, які відмовляли жінці у праві на соціальну активність. «Уявляти собі жінку за суспільною діяльністю повноправною з чоловіком,— твердилось у церковній статті «До сучасних розмов про рівноправність жінок з чоловіками»,— це значить покладати на неї непосильний труд» («Вера и разум». Харьков, 1905, № 11, с. 499). Виявляючи жінці недовір'я, духівництво по-наклепницькому заявляло, нібито «її обдаровання не пристосовані до суспільного життя», тому що вона, мовляв, поступається чоловікові не тільки у фізичному відношенні, а й у розумовому. «Ми,— заявляли ідеологи руського православ'я передреволюційної доби,— цілковито проти зарозумілої думки — вивести жінку на широку арену суспільно-державної діяльності поряд і нарівні з чоловіком» («Руководство для сельских пастырей», 1909, № 52, с. 432).

Чи можна після цього дивуватися тому, що і в самій церкві жінка всіляко дискримінується. Досить сказати, що за весь синодальний період історії руського православ'я не була канонізована жодна жінка (якщо не рахувати повторної канонізації в 1909 році княгині Анни Кашинської).

Розпалювання шовіністичних настроїв у віруючих. Православне духівництво дореволюційної Росії активно підтримувало пропаганду великодержавного шовінізму, що проводився царизмом і силами політичної реакції. Ця пропаганда, насичена злісними наклепами на адресу «інородців», «іновірців» і «інославних», була розрахована на те, щоб відвернути маси від революційної борот-

би і перешкодити встановленню інтернаціональної єдності трудящих.

Церква надавала шовіністичній пропаганді форми релігійних закликів захищати православ'я від «наруги» з боку поборників інших вір. За допомогою цих закликів православне духівництво прагнуло розпалити у віруючих патологічну ненависть до представників інших релігій, інших націй, народностей і етнічних груп, що входили до складу Російської імперії.

Культ руських святих також підпорядковувався цілям шовіністичної пропаганди. Саме цим цілям служило прославлення так званих «казанських мучеників» — росіянина Іоанна і хрещених татар Стефана і Петра, нібито по-звірячому закатованих татарами-мусульманами в 1529 і 1552 роках. Описуючи тортури, яких зазнали ці «мученики за віру Христову» від «бузувірів-магометан», казанський митрополит Гермоген (який став пізніше патріархом Московським і всієї Русі) сподівався досягнути відразу двох цілей: виправдати насильствене навернення в християнство населення Казані і викликати у православних ненависть до мусульманської частини казанців.

Немає нічого дивного в тому, що дореволюційна церковна преса (особливо шовіністично настроєні місіонерські видання) обрушувала на своїх читачів такі, наприклад, «жахливі «подробиці тортур», яким нібито було піддано «казанських мучеників»: мусульманська сім'я Петра, не зумівши переконати його відмовитися від православ'я, «видала його на катування» своїм одновірцям; після того, як росіяни пішли з Казані, татари «порубали мученика Стефана на частини за твердість у християнській вірі, тіло його розкидали, а будинок розграбували».

Але викликає здивування, що всі ці вигадки хворобливо-злобної фантазії місіонерів-колонізаторів зустрічаються і на сторінках «Журнала Московской патриархии», зокрема в статті О. Горбачова «Казанські святі Петро і Стефан. До 425-річчя з дня мученицької кончини» (ЖМП, 1977, № 8, с. 79, 80). Повністю викладені вони і в «Настільній книзі священнослужителя» (т. III, с. 102—103).

На провокування шовіністичних почуттів у православної частини населення царської Росії був розрахований також культ «отрока Гавриїла». Про цього «угодника

божого» в «Історії канонізації святих у руській церкві» сказано у Є. Є. Голубинського коротко, але виразно. Гавриїл Заблудовський (ще його називають Білостоцьким або Слуцьким) — «младенець, за народним (?!), підтвердженим вироком суду, рішенням», прийняв 20 квітня 1690 року «мученицьку смерть» від іудеїв; похований у містечку Заблудові Гродненської губернії Білостоцького повіту (с. 320).

За цими скупими рядками стоїть одна з найогидніших сторінок в історії руського православ'я — свідоме розпалювання церквою антисемітських настроїв у своїх прихильників. З цією метою було вигадано і розповсюджено явно наклепницьку історію про те, як шестирічну дитину, народжену і виховану в сім'ї християнських батьків, нібито заманили до себе місцеві євреї і «мучили дитину» без милосердя: внесли її в темне місце, розіп'яли і пустили з боку кров, потім кололи її різними інструментами, поки не випустили всієї крові, а мертве тіло кинули в полі.

«Житіє отрока-мученика Гавриїла» використовувалося шовіністами всіх мастей і відтінків, особливо чорносотенними монархістськими організаціями, що провокували в роки політичної реакції єврейські погроми. Саме цим житієм надихалася царська охранка, що сфабрикувала в 1911 році горезвісну «справу Бейліса» — звинувачення єврея — службовця цегельного заводу в Києві у бузувірському вбивстві православного хлопчика-росіянина Андрія Ющинського. Порівнюючи останнього з отроком Гавриїлом, чорносотенці та їх духовні покровителі в рясах вимагали найсуворішого покарання ні в чому не винного Бейліса. І лише втручання прогресивної громадськості Росії відвернуло розправу. Слідство, що тяглося понад два роки, не представило доказів вини, і суд присяжних кінець кінцем визнав Бейліса невинним.

Однак і після провалу «справи Бейліса» чорносотенне духівництво царської Росії продовжувало проводити паралелі між Андрієм і Гавриїлом, відверто жалкуючи про те, що не вдалося поповнити «сонм православних святих» новим «мучеником за віру», який би міг стати ще одним прапором політичної реакції.

Усе це добре відоме ідеологам сучасного руського православ'я. І все-таки вони продовжують прославляти

«святого младенця» Гавриїла (див.: ЖМП, 1967, № 11, с. 36), а значить, визнають істинними всі ті шовіністичні вигадки, якими переповнене його житіє і на підставі яких його канонізувала церква.

Правда, у «Настільній книзі священнослужителя» нічого не говориться про обставини канонізації Гавриїла — він лише згаданий. Та зате там досить широко викладається ганебна вигадка про страждання Євстратія Печерського від якогось «богопротивного» і «нечестивого» єврея (саме єврея, а не іудея). Останній нібито «під час святкування іудейської пасхи, зібравши своїх друзів, розп'яв на хресті преподобного Євстратія», всіляко глумився над розп'ятим, а на довершення «схопив піку і проколов прибитого до хреста преподобномученика» (т. III, с. 115, 116).

Соромно читати ці вигадки, породжені садистською фантазією дореволюційного фанатика-мракобіса і бездумно відтворені на сторінках видання Московської патріархії, адресованого віруючим радянським громадянам.

На цьому закінчимо розгляд конкретних і найтиповіших фактів використання культу святих силами політичної реакції, що панували в самодержавно-кріпосницькій Росії. Усі ці факти суперечать тим відомостям про соціальне обличчя руських православних святих, які одержують віруючі радянські люди від сучасних богословів і церковних проповідників.

ЗАСІБ ДУХОВНОГО ЗАКАБАЛЕННЯ МАС

Крім уже розглянутих, була ще одна сфера використання руською православною церквою культу своїх святих. Це — галузь духовно-морального виховання народних мас. Руське православ'я, спираючись на культ «угодників божих», завжди прагнуло сформувати у народу такі моральні якості, які були б прийнятні і для самої церкви, і для соціально-політичних сил феодальної Русі і буржуазно-поміщицької Росії, які стояли за нею.

За життя майбутні святі, ведучи церковно-практичну і богословсько-теоретичну діяльність, брали безпосередню участь у виховному процесі. Ті з них, хто був у священицькому або єпископському сані, пропагували у проповідях, повчаннях, зверненнях, посланнях і бесідах

зі своєю «паствою» християнські соціально-моральні принципи, норми суспільного і особистого життя, санкціоновані православ'ям. Одночасно за допомогою сповіді та інших форм спілкування з парафіянами вони контролювали ступінь дотримання останніми цих принципів і норм.

Хоч би яким незначним був насправді виховний ефект такої діяльності потенційного «угодника божого», після канонізації цю діяльність всіляко перебільшували і характеризували як вирішальний фактор формування духовного обличчя народу. Саме святих оголосила церква головними вихователями народу, які нібито справляли визначальний вплив на становлення російського національного характеру.

Після смерті і канонізації святих їхній спосіб життя і діяльності використовувався ієрархами і духівництвом як духовно-моральний еталон, незмінний ідеал, який нав'язувався суспільству за допомогою різноманітних форм церковної пропаганди. У церковній проповіді і богословській літературі (остання видавалась у дореволюційній Росії величезними на той час тиражами) святих зображували не тільки ревнителями православ'я в його традиційній формі і переконаними захисниками суспільного і державного ладу, що існував у їх час, а й учителями моральності, які явили світові ідеальні зразки справді християнського життя, істинно православної поведінки.

Які ж духовні якості церква прагнула сформувати у віруючих народних мас, використовуючи культ руських православних святих, і яких результатів удалося їй при цьому досягти?

Примирення з соціальним злом. Наскільки можна судити з «творінь» святих (і загальнохристиянських, і всеправославних, і руських), що видавалися у дореволюційний час, найбільше уваги «угодники божі» приділяли проблемі соціального зла. Це й зрозуміло. Зло в усій його багатоманітності повсюдно панувало в експлуататорському суспільстві, всі члени якого були або носіями цього зла, або його жертвами. Тому обійти мовчанням факт існування зла церква (а значить, і святі, що говорили від її імені) не могла.

І справді, тема зла не просто присутня в проповідях, повчаннях і богословських працях руської православної церкви — вона там домінує, і притому безроз-

ділько. Остання обставина, тенденційно витлумачена в інтересах церкви, дає ідеологам сучасного руського православ'я привід стверджувати, нібито православні святі були викривачами соціального зла і навіть борцями за його рішуче викоренення.

Як насправді православні святі сприймали зло, що торжествувало в навколишньому світі, і яке ставлення до нього прищеплювали вони релігійним народним масам Давньої Русі і старої Росії, про це можна судити на підставі вивчення і житійних матеріалів, і богословської спадщини «угодників божих».

Насамперед, віруючим вселялася думка про те, що соціальне зло — звичайний, «природний» стан реального світу, органічна риса земного буття людського, невід'ємна і непереборна властивість суспільного і особистого життя людей. «Природне є зло»,— твердив, наприклад, Тихон Задонський, підкреслюючи тим самим, що зло не слід розглядати як щось чужорідне, без чого можливе саме існування світу і людини в цьому світі (ЖМП, 1971, № 10, с. 68). Тим самим ставилася під сумнів принципова можливість існування такого суспільного устрою, в якому не торжествувало б соціальне зло. Мрія про таке суспільство кваліфікувалася церквою як глибоко помилковий погляд, що має до того ж протихристиянську спрямованість.

Зло невіддільне від людини, воно породжене людською гріховністю, має дуже глибокі корені в людській природі, зіпсутій первородним гріхом,— така друга думка, яку віруючим постійно нав'язували святі. «Гріх,— повчав усе той же Тихон Задонський,— є причиною всіх зол і нещасть» (Душеспасительные наставления... с. 41); «від гріха усілякі у світі біди бувають» (Творения Тихона Задонского, т. I, с. 241). У такому ж дусі висловлювався і Серафим Саровський. «Що є причиною всіх наших бідувань? — запитував він і тут-таки відповідав: — Не що інше, як гріх. Справді, звідкіля всі нещастя у світі? Звідкіля злидні і нестатки? Від гріха» (Чему нас учит преподобный Серафим. М., 1903, с. 27).

Така постановка питання давала православним святим справді необмежені можливості для обгрунтування ідеї «принципової непереборності» соціального зла. Гріх, за християнським уявленням, супроводжує кожну людину протягом усього її життя. «Кожна людина є грішник,— повчав віруючих митрополит Інокентій (Веніамі-

нов),— у гріху народжується з утроби матері своєї, і в самому немовляті, хоча воно нічого житейського і не знає і не робить, гріх уже є, як сім'я» (ЖМП, 1975, № 3, с. 66).

Панівним класам дореволюційної Росії таке вирішення цього питання було вигідне, адже вина за соціальне зло, якого зазнавали трудящі у класовому суспільстві, перекладалася з експлуататорського ладу на людську природу, що не могло не дезорієнтувати віруючі народні маси.

Оскільки «гріховність» оголошувалася загальною властивістю людей, то і відповідальність за породжене гріхом соціальне зло покладалася церквою на все людство і рівномірно розподілялась між усіма станами і людьми — багатими і бідними, гнобителями і пригнобленими, добрими і злими. «Ми дивуємося,— виголошував Димитрій Ростовський, звертаючись до «пастви»,— чому це в наші часи буває стільки війн, розоряються міста, спустошуються цілі країни, спалахують міжусобні війни, багато проливається крові і так багато усілякого лиха. Через те, звичайно, що мало стало праведних... Усі розбестились, усі стали гнівити бога, зневажати його милосердя і дратувати його довготерпіння» (Св. Димитрий Ростовский и его избранные творения, с. 109). І тут чітко проглядується та сама мета — переконати народні маси в тому, що в усіх соціальних бідах, які обрушилися на них, винуваті не феодальний лад, не експлуататори-гнобителі, не князівське свавілля, не всевладдя кріпосників, а всього-на-всього зіпсута гріхом природа людини, її моральна недосконалість.

Як на головну причину такої недосконалості вказувалося святими на недостатність віри в бога, яка нібито веде до озлобленості серця. Зло в серці людському кориться, твердив Тихон Задонський, неодноразово підкреслюючи при цьому, що серце «дуже розтлінне» (ЖМП, 1971, № 10, с. 68). На цій підставі знедолених повчали: не шукай навколо себе винуватців того зла, жертвою якого ти є. Заглянь усередину власного серця, виповненого гріховними пристрастями і порочними намірами, і відразу ж зрозумієш, що ти сам у першу чергу належиш до числа цих винуватців і частіше, охочіше за інших твориш і підтримуєш зло у всіх його виявах.

При такій постановці питання (а іншої руська православна церква не допускала) навіть критичні випади де-

яких святих проти тих чи інших конкретних проявів соціального зла не були боротьбою зі злом як таким і не мали на меті повне знищення його. Адже об'єктом критики був не експлуататорський лад у цілому, а лише його окремі представники — найбільш жорстокі багатії, особливо підступні політикани, украй безсоромні хабарники і т. п. Така критика вводила в оману віруючі маси: вона заважала трудящим усвідомити дійсну природу соціальної несправедливості і зрозуміти її істинні причини.

Ось чому не можна погодитися з сучасними церковними авторами, які заявляють, начебто у проповідях, скажімо, митрополита Димитрія Ростовського «звучав голос мужнього викривача пороків сучасного йому суспільства» (ЖМП, 1955, № 9, с. 29), нібито цей «святитель» «викривав утискувачів трудового народу» (ЖМП, 1978, № 9, с. 23), а дорікання єпископа Тихона Задонського на адресу «безсовісних багатіїв, сучасних йому злих рабовласників, неправедних суддів і жорстоких правителів, хабарників і кривдників» «написані з відвагою ветхозавітних пророчих викриттів» (ЖМП, 1971, 10, с. 63).

Умисне спотворивши суть і причини соціального зла, ідеологи руського православ'я так само спотворено трактували і проблему протидії злу, яку православні святі часто і охоче зачіпали у своїх зверненнях до віруючих мас самодержавно-кріпосницької Росії.

Конкретною формою гріха, що нібито найбільше сприяла виникненню й існуванню зла, православні святі оголосили нестачу любові (у першу чергу любові до ворогів) і надмір взаємної неприязні. «Загальне благополуччя,— заявляв Тихон Задонський,— від взаємної любові процвітає. О, яке благополучне мали б життя всі, коли б взаємно один одного любили! Не було б тоді браней і такого жахливого і воістину плачу достойного кровопролиття; не було б так багато за такий короткий час плачучих удів за своїми чоловіками, сиріт за своїми батьками, батьків і матерів за своїми дітьми... Не було б ні розбоїв, злодійства, крадіжок, убивств, насильства, грабежу, лукавства, лестощів, докорів, лихослів'я, обмови, лайки та інших смертоносних християнства болячок... Не було б плачучих і криваві сльози проливаючих, насилуваних людей; не скиталася б по вулицях і стогнах прагнуча братія; не тряслися б від холоду і морозу напівроздягнені уди Христові; не були б наповнені в'язнями темниці

за борги, недоїмки і векселі, бо любов не допустила б до цих і *подібних бід*» (ЖМП, 1971, № 10, с. 74).

Жертвам соціальної несправедливості — зневаженим і скривдженим, пригнобленим і знедоленим — церква пропонувала не боротися з винуватцями бід і страждань, а брататися з ними, прийняти несправедливість і покоритися злу, оплачуючи його добром. «Бог,— повчав цих жертв митрополит Димитрій Ростовський,— є пастир тільки незлобивих, а не тих, хто за зло платить злом же» (Св. Димитрий Ростовский и его избранные творения, с. 94). Тому самому вчив віруючих Серафим Саровський: «За кривду, яка б не завдана була, не тільки не слід відомщати, але, навпаки, потрібно ще прощати від серця, хоча б воно й противилося цьому» (ЖМП, 1973, № 9, с. 75).

Митрополит Інокентій (Веніамінов) рекомендував своїй «пастві» вчитися ставленню до ворогів у «спасителя»: «Ісус Христос прощав ворогам своїм усе, що вони робили йому, і понад те, чинив їм усяке добро і молився за спасіння їх. Так само і ми повинні прощати ворогам своїм, добром платити за сподіяне нам зло, благословляти тих, хто лає нас... Переносячи кривду без жалоби, без мсти і з любов'ю, ти вчиниш, як істинний християнин. Ісус Христос... жив у бідності... Так само і ми повинні... бути задоволеними своїми статками і не жадати багатства» (ЖМП, 1975, № 3, с. 76). Неважко помітити, що весь пафос висловлювань митрополита — в останній фразі, що викриває цього «святителя» як захисника соціальної нерівності.

Трудящим масам робить честь те, що вони не прислухалися до закликів православних святих і не прийняли церковного пояснення суті соціального зла. Вони не примирилися з нав'язуваною їм думкою про одвічність і непоборність тих суспільних болячок, які були породжені експлуататорським ладом. Класове чуття виявилося сильнішим за релігійне почуття, а уроки життя — переконливішими за церковні повчання, навіть ті, що виходили від прославлюваних церквою «угодників божих». Трудовий люд Росії сприйняв соціальне зло як цілком переборне явище і тому вів боротьбу за викоренення його.

Проповідь пасивності і покірності. Щоб примирення з соціальним злом, нав'язуване церквою народним масам, набуло повсюдного поширення і характеру стійкої звички, православне духівництво намагалося прищепити труд-

щим дореволюційної Росії пасивне ставлення до проблем суспільного життя, виховати їх у дусі покірності своїй долі. Не прагни до перетворення навколишнього світу, не добивайся радикальних змін, не пробуй силою усунути соціальну несправедливість у всіх її проявах, залишайся у своєму нинішньому стані, яким би важким він не був, удовольняйся найменшим і не бажай більшого — ось ті заповіді духовного раба, які пропагувала церква, спираючись на авторитет святих і посилаючись на приклади з їх життя і діяльності.

Як вищу християнську чесноту вихваляв лагідність і покірність митрополит Димитрій Ростовський. «Бог,— запевняв він своїх парафіян,— допомагає тільки тому, хто сумирний, як агнець» (Св. Димитрий Ростовский и его избранные творения, с. 94). «Святитель» закликав віруючих трудящих терпеливо переносити будь-які знегоди, оголошуючи терпіння важливою ознакою істинної віри і невіддільною рисою християнського способу життя. «Терпіння,— повчав митрополит знедолених і задавлених нуждою людей,— це та родюча земля, на якій росте всяка доброчесність» (Жизнь и творения Димитрия Ростовского, с. 75).

Постійно нагадував віруючим масам про необхідність покірності і терпеливості єпископ Тихон Задонський. Ідеальних з його точки зору християн цей «святитель» ототожнював з вівцями, проводячи в одному з своїх повчань таку паралель: «У християнах, як і у вівцях, примічається *простота:* коли одну вівцю вовк ріже, не тікають геть, але всі на те дивляться; *смирення:* коли стрижуть їх, мовчать і коли б'ють — мовчать; *покірливість:* пастухам своїм послушні. Також примічаються мир і згода, бо в малій хлівині багато їх поміщається, коли їдять, не б'ються між собою. І ті, й інші вельми пожадливі, тільки одні — до сіна, а другі — до благочестя. Коли хочеш в ограді небесній бути, треба тобі бути доброю вівцею христовою» (цит. за кн.: *Каменев С. А.* Церковь и просвещение в России. М., 1930, с. 43).

Смиренності як вищій християнській чесноті вчив своїх «пасомих» митрополит Інокентій (Веніамінов). У праці «Указання дороги у царство небесне» він так напучував віруючого: «Чи образить хто тебе... чи ти при всій діяльності твоїй і невсипних трудах терпиш нужди і нестатки, чи навіть сама бідність і нестатки гнітять

тебе... переносъ усе це з любов'ю, радістю і твердістю» (ЖМП, 1975, № 3, с. 73).

Як приклад терпеливості і покірності перед злигоднями земного буття ідеологи руського православ'я найчастіше наводили Серафима Саровського. Йому ставилося в заслугу передусім те, що він усі життєві незгоди переносив зі смиренням і ніколи не ремствував не тільки на бога, а й на людей. «Приклад преподобного Серафима,— повчав своїх читачів автор брошури «Чого нас навчає преподобний Серафим»,— спонукає і нас, братіє, у всіх скорботних, трудних і небезпечних обставинах життя звертатися до бога і на нього одного тільки покладати надії» (с. 34).

Проповідь смирення і покірності, що червоною ниткою проходила через усі повчання святих, мала не стільки релігійну, скільки соціально-політичну мету, поставлену перед руською православною церквою експлуататорськими класами і самодержавством. Вона була розрахована на те, щоб примирити народні маси царської Росії з їхнім безмірно важким становищем і утримати їх від боротьби за свої людські права, за гідне життя.

Якийсь час церковна проповідь смирення і покірності, поєднувана з іншими засобами впливу на свідомість і почуття релігійних людей, стримувала соціальну активність мас, гасила у зародку їхній протест проти мерзотностей феодально-кріпосницького ладу і відвертала багатьох віруючих трудящих від участі у революційних виступах. І все-таки православній церкві не вдалося навіть за допомогою «сонму угодників божих» перетворити російський народ в інертну і пасивну силу, що упокорилась перед торжествуючою соціальною несправедливістю. Свідченням цього є антифеодальні єретичні рухи, селянські війни XVII—XVIII століть, повстання декабристів, нарешті, три російські революції, одна з яких — Велика Жовтнева соціалістична — круто змінила хід світової історії, назавжди покінчила в нашій країні з соціальним гнітом і вивела народи багатонаціонального Радянського Союзу на нові рубежі суспільного розвитку.

Очікування «небесної винагороди». Прагнучи заглушити у трудящих дореволюційної Росії незадоволення експлуататорським ладом і перешкодити їм власними силами добитися поліпшення умов свого соціального життя, руська православна церква устами святих широко пропагувала в масах ідею «небесної винагороди». Не доби-

вайся нічого сам — полиш усе «благій волі божій»; не прагни досягнути бажаного негайно і тут на землі, інакше нічого не одержиш на небі, де ти опинишся перед лицем вічності. Такі повчання нав'язувалися духівництвом віруючим день у день і підкріплювалися відповідними висловленнями православних святих і повчальними прикладами з їхнього земного життя.

Щоб знедолені не шукали причин свого тяжкого становища в самому експлуататорському суспільстві і не робили спроби знайти справжніх винуватців їхньої соціальної трагедії, церква намагалася переконати «паству», що така «воля всевишнього», якій слід беззастережно коритися. «Усе, що виходить від бога,— напучував Серафим Саровський тих, хто приходив до нього в пошуках утіхи,— мирне і корисне» (ЖМП, 1973, № 9, с. 72). «Найбільше для нас заспокоєння,— повчав знедолених митрополит Іоанн Тобольський, — звірятися богові в усьому, що б не трапилося з нами» (ЖМП, 1976, № 5, с. 62). Не бентежся тим, що на твою долю випадає надто багато нещасть, утішав віруючих бідняків митрополит Інокентій (Веніамінов), довірся мудрості творця і постійно тверди собі: «Так угодно було богові... Бог наш премудрий і людинолюбець. Він знає, що робить з нами і що зробити з нами» (ЖМП, 1975, № 3, с. 77).

Бідноту, нещадно гноблену, приречену експлуататорським ладом на напівжебрацьке животіння, святі руської православної церкви запевняли, нібито всі знегоди послані їй богом з «промислительною метою» — ради її ж власної користі. Тому ні вважати їх обтяжливими, ні позбуватися їх не варто. «Ми не повинні,— звертався до пригноблених митрополит Інокентій (Веніамінов),— уникати страждань і горя, що посилаються нам від бога, а повинні зі смиренням і відданістю до бога приймати і переносити їх» (ЖМП, 1975, № 3, с. 76).

Поневолених утішали тим, що проводили паралелі між їхнім життям і земними муками Ісуса Христа. Своїми бідуваннями, повчали їх святі, ви начебто повторюєте страждання «спасителя» і тому повинні радуватися такій честі, даній вам «всевишнім». «Христос, цар наш,— провіщав єпископ Тихон Задонський,— терпів безневинно: чи ж нам, рабам його винним, не терпіти?» (ЖМП, 1971, № 10, с. 72).

А як же бути з багатіями, гнобителями, експлуататорами, чиє неробство і сите життя могли викликати у знедолених сумнів у справедливості встановлених богом порядків на землі? І це було передбачене церквою, і на це питання у святих були заготовлені відповіді. Не заздри багатим і щасливим, говорив нещасному біднякові митрополит Інокентій (Веніамінов): вони йдуть у вічність «широкою, гладенькою, прямою і легкою дорогою», але ця дорога веде до пекла з його нескінченними муками; а тобі належить пройти дорогою «вузькою, колючою і важкою, та зате прямо у царство небесне, де твоїй душі уготоване вічне блаженство» (ЖМП, 1975, № 4, с. 77).

І нарешті, робився головний висновок, до якого повільно підводили віруючого трударя всі наведені вище міркування: тяготи земного життя вигідні з погляду небесної перспективи. Його запевняли, використовуючи авторитет і особистий досвід святих: муки земні, загалом-то посильні для людини і до того ж тимчасові, звільнять тебе від мук небесних, вічних, винести які не вистачить ніяких людських сил. «Терпи убо всё зде,— повчав Тихон Задонський знедоленого,— что ни приключится, да тамо не будеши терпѣть» (Творения, т. І, с. 224). А митрополит Інокентій (Веніамінов) не шкодував красномовства для того, щоб спокусити свою «паству» «вигідністю» земних скорбот у справах «особистого спасіння», довести, як «пощастило» у житті тому, чий земний шлях тернистий і важкий. «Скорботний,— заявляв «святитель»,— шлях цей, але можна сказати, що за кожен крок по ньому будуть тисячі нагород. Страждання на цьому шляху тимчасові, і навіть можна сказати хвилинні, а нагорода за них нескінченна і вічна, як сам бог. Страждання з кожним днем ставатимуть меншими і легшими, а нагорода час від часу зростатиме більше і більше, на все безконечне майбутнє життя» (ЖМП, 1975, № 3, с. 77).

Наведені вище міркування показують глибоко реакційну роль релігійно-моральних повчань святих про «небесну винагороду». Прагнення духівництва примусити народні маси царської Росії назавжди примиритися з трагізмом свого соціального життя в експлуататорському суспільстві — одна з тих ідеологічних послуг, які православна церква робила панівним класам феодально-кріпосницької Росії, російському самодержавству, одержуючи як віддяку від них всебічну підтримку.

Розкриваючи соціальний смисл цієї взаємної заінтересованості, В. І. Ленін у статті «Політична агітація і «класова точка зору» писав: «Святиня православ'я тим дорога, що навчає «покірно» терпіти горе! Яка ж це вигідна, справді, для пануючих класів святиня! Коли суспільство побудоване так, що мізерна меншість користується багатством і владою, а маса весь час терпить «нестатки» і несе «тяжкі обов'язки», то цілком природною є прихильність експлуататорів до релігії, яка навчає «покірно» терпіти земне пекло заради небесного, нібито, раю» [1].

Безперечно, пропаганда «небесної винагороди» за страждання у земному житті вводила якусь частину трудящих дореволюційної Росії в оману: примиряла їх з мерзенністю феодально-кріпосницького ладу і відвертала від безпосередньої участі в революційній боротьбі. Проте основна маса віруючих не піддалася цій пропаганді, не покладала надії на примарне «небесне блаженство» після смерті, а боролася за перебудову реального земного життя на засадах соціальної справедливості. Успіх цієї боротьби показує релігійним людям хибність церковного вчення про неможливість досягти щастя на землі, реакційний смисл ідеї «небесної винагороди».

В умовах розвинутого соціалізму руська православна церква продовжує пропагувати охарактеризовані вище ідеї, тільки тлумачить їх не в соціальному плані, як робила раніше, а в релігійно-моральному. Наприклад, якщо в минулому віруючих закликали терпеливо переносити страждання, породжені суспільною нерівністю, експлуатацією людини людиною та іншими соціальними факторами, то тепер їм рекомендують виявляти терпеливість у хворобах, житейських негараздах і т. п.

Однак і в такому переосмисленому вигляді пропаговані церквою ідеї покірності, смирення, примирення зі злом, так само як і її поради шукати щастя не на землі, а на небі, залишаються глибоко антигуманними за своєю суттю і тому принципово чужими корінним інтересам віруючих трудящих.

Крім примирення з соціальним злом, пасивності і покірності, а також надії на «небесну винагороду» православна церква прищеплювала народним масам дореволюційної Росії й інші духовно-моральні якості

---

[1] *Ленін В. І.* Повн. зібр. творів, т. 6, с. 249.

аналогічного характеру. Зокрема, віруючим намагалися навіяти свідомість своєї порочності, невпевненість у власних силах, прагнення до втечі від світу, аскетизм, негативне ставлення до знань, позбавлених релігійного змісту, сліпе довір'я до церковного авторитету і т. п. Але оскільки ці риси християнської особистості і понині пропагуються руською православною церквою, їх доцільно проаналізувати при розгляді засобів використання культу святих сучасним православ'ям.

У пошуках відповіді на питання, кому служив культ святих у минулому, ми познайомилися з головними соціальними силами дореволюційної Росії, яких православні святі ідеологічно обслуговували. Таке ознайомлення не залишає жодних сумнівів у тому, що всі ці сили — антинародні, політично реакційні. Тому цілком логічно, що і престиж святих використовувався ними у ворожих народові цілях — для релігійного виправдання експлуататорського ладу, освячення князівської і царської влади, протидії прогресивним тенденціям суспільного розвитку, духовного поневолення народних мас і т. п.

Вітчизняна історія не знає прикладів, коли б руські православні святі ставали ідеологами народних мас, а їхні погляди бралися на озброєння якщо не революційним народом, то хоча б демократичними колами. Підняті на щит чужими народові соціальними силами, руські православні святі були ідейним прапором цих сил — і тільки їх одних! Видавати прославлюваних церквою «угодників божих» за виразників інтересів трудящих, як це роблять ідеологи сучасного руського православ'я, значить нехтувати історичною правдою і умисно вводити в оману віруючих громадян соціалістичного суспільства.

III

ЯК ВИКОРИСТОВУЄТЬСЯ КУЛЬТ СВЯТИХ У СУЧАСНОМУ ПРАВОСЛАВ'Ї?

Ознайомившись з обставинами формування складу святих у руському православ'ї і з'ясувавши, кому служив культ «угодників божих» у минулому, резонно перейти до головної мети нашої розмови — до розгляду того, як цей культ використовується у наш час богословсько-церковними колами Московської патріархії.

Судячи з численних висловлювань релігійних ідеологів, культу святих у сучасному руському православ'ї відведена конкретна роль. Прославляючи своїх святих, церква прагне до того, щоб віруючі радянські люди сприймали «угодників божих» не тільки як об'єкт релігійного шанування і поклоніння, але й як «взірець для наслідування» (ЖМП, 1978, № 9, с. 23). Якщо хочете «пробувати зі святими на небі», переконує своїх слухачів і читачів автор проповіді «Слово на неділю про всіх святих» протоієрей Н. Смирнов, намагайтеся наслідувати їх на землі, у всьому йдучи за їхнім прикладом: засвоюйте «їхні святі побут і звички, їхній спосіб думок і відчувань, їхні святі діла і непохитну твердість у виконанні заповідей божих» (ЖМП, 1974, № 5, с. 25).

Чи можливе таке наслідування в іншу історичну епоху, ніж та, в яку жили всі руські святі, і чи дасть воно щось життєво важливе, соціально і морально значуще, без чого віруючі люди ніяк не зможуть обійтися? На ці обидва питання ідеологи сучасного руського православ'я відповідають ствердно, аргументуючи свої відповіді таким чином.

По-перше, заявляють вони, сьогоднішні віруючі, наслідуючи святих у їхньому сповіданні віри і дотриманні

церковних вимог, установлюють духовний зв'язок з ними і ніби приймають від них естафету православ'я, щоб у свою чергу передати її своїм нащадкам і тим самим установити спадкоємність між минулим і майбутнім. Осудивши в одному з офіційних церковних документів тих, кому «властиве певне прагнення жити без зв'язку з минулим», патріарх Московський і всієї Русі Пимен (Ізвеков) і синод руської православної церкви підкреслили: «Церква сучасного», в якої немає тісного зв'язку з церквою минулого і майбутнього, швидко стає тільки «церквою минулого». І її забудуть грядущі покоління, як вона сама забула про попередні» (ЖМП, 1973, № 9, с. 6).

По-друге, запевняють церковні проповідники і богослови своїх слухачів і читачів, саме завдяки такому наслідуванню віруючі радянські люди переймають від руських святих те соціально прогресивне, морально досконале і релігійно піднесене, що було органічно притаманне цим «ревнителям віри і поборникам благочестя» і що зберігає неминущу цінність для сучасного суспільства, сприяючи його всебічному розвитку і безперервному удосконаленню.

Цю думку ідеологи сучасного руського православ'я висловлюють при кожній зручній нагоді. Іноді її формулюють абстрактно, висловлюючи у найзагальнішому вигляді: «Значного успіху в духовному діянні (?) можна досягти, наслідуючи святих нашої православної церкви, які прожили земне життя благочестиво і достославно» (ЖМП, 1975, № 10, с. 40). Але значно частіше вона висловлюється досить виразно: «Правилам досконалого життя (!) можуть навчити нас християнські подвижники, прославлювані церквою» (ЖМП, 1976, № 11, с. 34); «Наслідуючи у міру сил угодників божих, ми духовно зростаємо і вдосконалюємось» (ЖМП, 1978, № 2, с. 34).

Інакше кажучи, богословсько-церковні кола Московської патріархії твердять, що культ руських православних святих розглядається церквою як фактор виховання віруючих радянських людей. Самі святі характеризуються ними як глибоко прогресивні за своїми поглядами і вчинками люди, чиє життя і діяльність повчальні для громадян соціалістичного суспільства, як носії високих, суспільно значущих ідеалів — не тільки релігійних, а й соціально-моральних.

Те, що ми уже взнали про руських православних святих, не дає підстав для таких характеристик... І показане нами духовне обличчя «угодників божих», і змальовування цього обличчя руською православною церквою дореволюційного часу — все примушує засумніватися у відповідності наведених вище тверджень дійсному стану речей, історичній правді.

Але ми розуміємо, що одних сумнівів мало, коли йдеться про необхідність серйозно розібратися в таких питаннях, як наслідки релігійно-морального виховання віруючих радянських громадян, яке здійснюється церквою за допомогою культу святих. Потрібні точні факти і конкретні порівняння. Саме вони дозволяють порівняти суб'єктивні наміри, якими керуються ідеологи сучасного руського православ'я, пропагуючи культ святих, з об'єктивними результатами цієї пропаганди.

Отже, на основі аналізу сьогоднішніх висловлювань духівництва і богословів давайте розберемось у тому, які функції виконує культ святих у сучасному руському православ'ї і до яких об'єктивних наслідків приводить прославлення «угодників божих» у богословських працях і храмових проповідях.

ПЕРЕКРУЧЕННЯ В ІНТЕРЕСАХ ЦЕРКВИ ВІТЧИЗНЯНОЇ ІСТОРІЇ

Ідеологи сучасного православ'я твердять, що своїм зверненням до руських святих вони ставлять перед собою головним чином релігійно-моральні цілі виховного характеру. А насправді розмова про святих дає їм привід обговорювати широке коло проблем, зокрема поширювати серед віруючих радянських людей церковні оцінки історичного минулого нашої країни.

Чи служать ці обговорення задоволенню суто релігійних потреб віруючих? Зрозуміло, ні. Характеризуючи ті або інші періоди вітчизняної історії, сучасні православні богослови і церковні проповідники виходять за рамки власне релігійної проблематики. Вони вторгаються у сферу, яка лежить поза їхньою компетенцією і вторгатися в яку немає необхідності з погляду потреб самого культу,— у галузь тлумачення історичного процесу, у галузь соціальних оцінок суспільних явищ, політичних діячів, форм класової боротьби і т. п. Це вторгнення розраховане

на те, щоб примусити віруючих радянських людей дивитися крізь призму церковного сприймання на життя та діяльність руських святих і на всі події вітчизняної історії, оцінюючи їх не з загальногромадських позицій, а у відповідності з вимогами й інтересами церкви.

Проте релігійно-церковне сприймання історичного процесу глибоко помилкове. Воно ігнорує об'єктивні закономірності суспільного розвитку і суперечить вірогідним даним науки про суспільство. До того ж воно реакційне за своїм соціальним змістом, оскільки некритично запозичене поборниками сучасного православ'я у релігійних ідеологів дореволюційної Росії, чиї погляди на історичні події, явища і факти протилежні поглядам народних мас, трудящих незалежно від того, дотримуються останні атеїстичних чи релігійних переконань.

А як ідеологи сучасного руського православ'я, пропагуючи культ святих, спотворюють вітчизняну історію?

Ідеалізують реакційних церковно-політичних діячів минулого, піднесених до рангу святих. Дотримуючись давньої агіографічної традиції, яка вимагає зображувати святих ідеальними людьми, сучасні православні богослови та церковні проповідники характеризують усіх «угодників божих» однаково захоплено. Їх оголошують соціально прогресивними діячами і людьми найвищої моральності, чиє життя і діяльність подаються парафіянам православних храмів як приклад для наслідування.

Створюються ці характеристики за одним шаблоном. За основу беруться реальні заслуги того або іншого святого перед країною, його історично прогресивні акції: наприклад, діяльність княгині Ольги та її внука князя Володимира щодо зміцнення Давньоруської держави, сприяння митрополита Петра становленню загальноруської державності, захист князем Олександром Невським західних рубежів Русі від шведських і тевтонських загарбників, підтримка Сергієм Радонезьким боротьби князя Дмитрія Донського проти орд хана Мамая і т. п.. До цих справжніх заслуг приписуються уявні, вигадані агіографами. Позитивні аспекти діяльності цих осіб перебільшуються, а самі вони наділяються такими рисами, які імпонують сьогоднішнім віруючим — громадянам соціалістичного суспільства. Пороки та інші вади — якими б значними вони не були — або замовчуються, або применшуються. Іншими словами, історична правда приноситься в жертву інтересам церкви — її прагненню подати

святого як позачасовий християнський ідеал, нібито привабливий не тільки з релігійної точки зору, а й з соціальної, суспільно-політичної.

Прикладом такого спотворення історичної правди може бути образ княгині Ольги, витворений ідеологами сучасного руського православ'я. У зв'язку з тисячоліттям з дня смерті Ольги, що минуло у 1969 році, «Журнал Московской патриархии» присвятив їй багато матеріалів. Зокрема, було опубліковано кілька давньоруських житій цієї святої, а також ювілейні статті про неї сучасних авторів і проповіді. Друкувалися такі матеріали і в інших виданнях руської православної церкви (наприклад, у журналі Українського екзархату Московської патріархії «Православний вісник»).

Вірогідні історичні відомості про княгиню Ольгу дуже бідні. І все-таки їх досить, щоб скласти чітку уяву про цю представницю феодально-князівської верхівки Давньої Русі. Дочка свого часу і захисниця інтересів свого стану, вона була не тільки енергійним, рішучим і далекоглядним політичним діячем, а й жорстоким феодалом, бездушним гнобителем народних мас. Княгиня Ольга завжди стояла на боці ворожих народові соціальних сил, була підступною і віроломною людиною. Усе це і визначало її духовно-моральне обличчя, типове для знаті тієї епохи.

Такою була княгиня насправді. І не могла бути іншою. А тепер подивимось, якою вона зображена на сторінках сучасної церковної преси.

Автори статей і проповідей начебто і не заперечують того, що княгиня Ольга була хитрою, жорстокою і мстивою. Однак відразу ж поспішають зробити застереження, що всі ці риси нібито проявлялись у неї тільки щодо ворогів, зокрема до древлян. Нагадаємо, що древляни були слов'янським плем'ям, яке повстало у відповідь на утиски чоловіка Ольги князя Ігоря. Повсталі вбили свого гнобителя, за що княгиня жорстоко розправилася з ними. На думку сучасних церковних авторів, Ольга не несе за свою жорстокість моральної відповідальності: вона всього лише відплатила підступністю за підступність. Зовсім іншою, твердиться у проповіді протоієрея О. Ветелєва, була Ольга для свого народу: «За літописними і житійними відомостями (справжню ціну «житійним відомостям» ми вже знаємо.— *М. Г.*), вона була милостивою правителькою, справедливим суддею, прихильною

до жебраків і щедрою до убогих, сиріт і знедолених. Народ любив і цінував свою мудру правительку і людинолюбиву покровительку... Рідними, своїми стали їй усі християнські чесноти, і близька вона стала і богу і людям» (ЖМП, 1969, № 7, с. 17, 18). Так само схарактеризував княгиню і протоієрей М. Вишняков, який заявив, начебто Ольга «відстоювала справедливість і мудро піклувалася про народне благо» (П-В, 1970, № 7, с. 13).

Усе процитоване нами — типовий приклад звичайної агіографічної риторики, коли замість фактів слухачам і читачам подаються породження «благочестивої фантазії». Причому подаються так, неначе опубліковані вони не в сучасному церковному виданні, а в якомусь старому монархічному збірнику.

А автор статті «Тисячолітня пам'ять рівноапостольної Ольги» пішов ще далі в ідеалізації обличчя давньоруської княгині. Під його пером княгиня Ольга перетворилася не тільки на «первоучительку і просвітительку наших предків», «мудру і вольову жінку», яка відзначалася «добронравним життям» і «високою моральною чистотою», а й в об'єкт наслідування для віруючих радянських громадян. Кілька разів підкресливши, що Ольга родом із Пскова, богослов твердить, нібито пам'ять про неї «живе в добрих ділах (?) її нащадків — нинішніх віруючих псковичів». «Свята Ольга,— говориться у статті,— являє собою приклад високого життя (?!) усім нам: немовляті, підліткові, юнакові, зрілій людині, старцю» (ЖМП, 1969, № 9, с. 16).

Щоправда, автор статті не уточнив, який саме урок із життя княгині Ольги можуть узяти для себе «підліток» і «юнак», не кажучи вже про «немовля». А якщо говорити серйозно, то кожному неупередженому читачеві видно з наведеної вище фрази сучасного богослова, що в нього немає не тільки історичного чуття, а й почуття міри. Зовсім не обов'язково бути атеїстом, щоб зрозуміти, що приклади «високого життя», які надихають радянських людей на добрі діла, вони (у тому числі, зрозуміло, і «віруючі псковичі») знаходять не у давньоруської княгині Ольги — носительки чужих народові соціальних і моральних ідеалів, а в тих історичних діячів, чиє життя було і лишається взірцем служіння народові.

У такий спосіб ідеалізований сучасним православним духівництвом і образ київського князя Володимира, його соціальне і духовно-моральне обличчя. Всупереч істині

його зображують не феодальним володарем, який захищав інтереси експлуататорських верств давньоруського суспільства, а глибоко демократичним діячем, який нібито опікував соціальні низи, бідноту. «Убогий і беззахисний люд,— пише про князя протоієрей М. Вишняков,— знаходив у святого Володимира захист і допомогу. Князь нерідко викуповував боржників і відпускав на волю рабів. Бідняк сміливо йшов на великокнязівський двір і одержував там те, у чому терпів нужду. За розпорядженням св. Володимира хворим і немічним розвозили припаси по домівках. На свята для бідноти влаштовувалися щедрі трапези» (ПВ, 1976, № 7, с. 14).

Ця ідилічна картина близькості київського князя до соціальних низів давньоруського суспільства не має нічого спільного з дійсністю. Вона була вигадана церковними колами дореволюційної Росії з глибоко реакційною метою — звеличити князівську владу в очах знедолених і тим самим відвернути народні маси від боротьби з самодержавством. Сучасні православні богослови намагаються використати ідеалізований образ князя Володимира для створення руським святим репутації виразників корінних інтересів народу, захисників широких мас трудящих.

Ідеалізація святих Ольги і Володимира — аж ніяк не винятковий випадок перекручення історичної правди і не найкричущіший приклад наруги над істиною ідеологами сучасного руського православ'я. Все ж у реальній дійсності цих князів були вже згадувані історично прогресивні сторони. Нерідко у своїх статтях і проповідях сучасне духівництво ідеалізує історичних персонажів минулого, діяльність яких не містила в собі нічого соціально-прогресивного, а була глибоко реакційною в усіх своїх виявах.

Прикладів такої ідеалізації багато. Та, мабуть, найяскравіший і найпоказовіший з них — вихваляння митрополитом Іоанном (Вендландом) у статті «Князь Федір Чорний» ярославського удільного князя Федора Ростиславича, який жив у XIII столітті (БТ, зб. 11, с. 55—77).

Ось основні факти життя і діяльності князя Федора, як вони викладені автором згаданої статті на підставі скупих даних літопису і бідного інформацією житійного матеріалу.

...Одержавши по смерті батька в уділ Можайськ, князь Федір завдяки вдалому одруженню з дочкою загиблого

ярославського князя поширив владу і на Ярославль. На відміну від своїх попередників і багатьох сучасних йому князів, які воювали із золотоординськими загарбниками, він обрав іншу лінію поведінки: у політику Ярославського князівства «вніс замість жертовної самозреченості, характерної для князів першої ярославської династії, новий принцип — благорозумну угоду з сильною, хоча й іноземною владою», і на цій основі «досяг економічного розвитку свого князівського уділу» (с. 65).

Щоб «установити добрі відносини» з Ордою і тим «захистити своє князівство від татарського розорення», Федір відправився до хана зі своїм військом і разом з татарами воював проти ясів (аланів) на Кавказі і камських болгар. Хан прихильно ставився до нього, опікувався ним і не скупився на знаки уваги, якими князь дорожив, а ханша навіть мала намір видати за нього свою дочку, але зустріла відмову («віра забороняє йому брати собі другу дружину»).

Через деякий час Федір повернувся до Ярославля, але в місто його не пустили: дружина на той час померла, і влада перейшла до його малолітнього сина Михайла. Довелося ні з чим вертатися в Орду. Перешкод для другого шлюбу не стало, і Федір одружився з дочкою хана. Поріднившись із ханом, пише автор статті, князь «наблизився до нього ще більше». Якщо раніше він тільки стояв при хані під час його трапез і подавав йому чашу (це було обов'язком довіреної особи), то тепер хан ставився до Федора, як до свого сина: часто садовив його з собою за стіл, покладав вінець на його голову, одягав у свою порфіру, побудував йому чудовий палац, оточив його славою і багатством — дав «йому на утримання 36 міст, у тому числі Казань, Чернігів, Болгари, Кумани, Арськ та інші» (с. 71).

Але тут приходить звістка про смерть сина Михайла, і Федора знову потягло до Ярославля. Пам'ятаючи, яку зустріч влаштували йому ярославці раніше, «винахідливий Федір» повівся зі своїми недоброзичливцями «досить рішуче»: він випрошує у хана ординське військо і силою захоплює місто, жорстоко розправившись з опозицією («і які були Федору образи, він відомстив за них повелінням царевим, а татар відпустив з честю в Орду»). Стосунки Федора з татарами «продовжували залишатися найкращими і після повернення царського зятя до Ярославля» (с. 70).

Федір брав участь у князівських міжусобицях, зокрема у боротьбі між князями Дмитрієм і Андрієм, причому підтримував неправе діло останнього (у Дмитрія було «право старшинства», а в Андрія — ханський ярлик), який заручився підтримкою Орди і прикликав собі на допомогу ординські війська. Ординці використали це запрошення для спустошення руських міст: за два набіги (у 1281 і 1293 рр.) ханськими ордами були взяті і дотла розорені Муром, Суздаль, Владимир, Юр'їв, Ростов, Переяславль, Углич, Коломна, Москва, Дмитров та інші міста.

Одночасно Федір розпочав ще одну акцію. Після смерті його братів, які княжили у Смоленську, він зробив спробу приєднати до себе і смоленський удiл, усунувши від влади племінників. Однак тут його спіткала невдача... Помер князь Федір у 1299 році і був надовго викреслений із пам'яті нащадків. Перша спроба оголосити його святим разом з синами Давидом і Костянтином була зроблена місцевим духівництвом у 1463 році. Однак канонізували їх як загальноруських святих лише в середині XVI століття.

Такими були життєвий шлях і соціально-моральне обличчя ярославського удільного князя Федора Чорного — найпосереднішої людини, властолюбного і безпринципного князя-угодовця, позбавленого патріотичних почуттів, готового заради власних удільних інтересів співробітничати з найлютішими ворогами своєї Вітчизни. Обличчя, прямо скажемо, непривабливе, таке, що викликає у радянських людей (у тому числі й віруючих), вихованих на традиціях героїчної боротьби народу за свою свободу і незалежність, почуття гидливості.

Розуміючи це, митрополит Іоанн постарався так прокоментувати у своїй статті описані вище дії князя Федора, щоб вони виглядали в найсприятливішому світлі і викликали в сучасного читача (передусім віруючого) не осуд і докір, а похвалу і захоплення. Ось лише найпромовистіші з цих коментарів.

Князь Федір не користувався авторитетом і підтримкою навіть у власному уділі, його прагнули позбутися. Так, погоджується автор статті, проте відразу ж робить застереження: але все це були підступи боярства, а князь спирався зовсім на інші соціальні сили. «Можна з достатньою ймовірністю (?!) припустити,— будує митрополит Іоанн ланцюг логічних міркувань, не маючи

відповідних фактів,— що боярській реакційній верхівці протистояв народ — простий, трудовий, який споруджує і розвиває своє місто». Тому в Ярославлі князь Федір зустрів не тільки «ворожих бояр», а й «великого друга (?!) в особі простого народу, який він охороняв (і це перебуваючи на службі у хана! — *М. Г.)*, якому сприяв у найкращих його пориваннях (?!) і яким правив благорозумно» (с. 66). Та й взагалі він «чинив багато добра людям, особливо за допомогою благодійності» (с. 75).

Так під пером сучасного православного богослова князь-феодал, який тягнув з людей останні жили, перетворюється в такого собі «князя-демократа» (слова митрополита Іоанна). І жодних фактів для подібного перетворення не треба (та й де їх узяти!) — можна обійтися «достатньо ймовірним припущенням», що імпонує сьогоднішньому віруючому читачеві.

Князь Федір охоче брав участь у братовбивчій різні, що затівалася удільними і великими князями. Дозвольте, парирує автор статті, але ж Федір робив це за велінням сумління і тим самим «явив переконливий приклад поборника істини»: він приходив зі своїм військом на допомогу тому, кого вважав юридично правим, а таке право в ті часи давав ханський ярлик. До того ж він сприймав міжусобиці як... боротьбу за єдність Русі, а жорстокості і кровопролиття, що супроводжували їх,— як неминучі збитки, які можна покрити покаянням. «Якщо для єдності Русі (?!),— пише митрополит Іоанн, прагнучи обілити ярославського князя,— Федір підтримував князя Андрія чи якогось іншого князя, що мав ханський ярлик, і при цьому проливав людську кров, то такий вимушений компроміс між тимчасовою політикою і вічною правдою не міг не бентежити його сумління... Він відчував необхідність очистити себе від усієї цієї косності і неправди покаянням і повністю зректися мирських справ» (с. 75—76).

Чому ж ярославський князь не захотів очистити своє сумління відмовою від надто вже кривавих «мирських справ», якими він займався до останнього подиху? Автор статті твердить, нібито Федір не те щоб не хотів відмовитися від князівської влади, а просто не міг, і притому не через користь і честолюбство, а виключно з релігійних мотивів. Федір, читаємо у статті митрополита Іоанна, усвідомлював, що князівська влада дана йому небом «як знаряддя діяльності для користі дер-

жави». Тому ярославський князь заспокоював своє сумління покаянням. За життя він виражав своє покаяння тим, що любив «віддаватися щирій молитві», будувати храми, прикрашати ікони, займатися добродійністю, а перед *самою смертю прийняв* схиму.

Так старанням митрополита Іоанна активний учасник (а часом і організатор) кривавої міжусобної ворожнечі, який жорстоко розправився зі своїми противниками (такими самими православними, як і він), перетворився у совісного «поборника істини», який глибоко скорбів під тягарем князівської відповідальності. Хто може наважитися після всього сказаного подумати щось недобре про цього «невільника честі» і не вшанувати його пам'ять вдячністю?! За переконанням автора статті, що розглядається нами,— ніхто. А насправді — кожен, хто оцінює людей за їх вчинками, конкретними ділами (які в князя Федора були огидні).

А як бути з таким непривабливим фактом біографії Федора, як тривале співробітництво князя з Ордою, яке супроводилося здобуванням особистих вигод? Виявляється, за тлумаченням митрополита Іоанна, такими діями князю Федору «вдалося досягти татаро-руського співіснування (!) як в особистому сімейному житті, так почасти і в громадському житті його уділів» (с. 77), а тому його діяльність слід оцінювати як «глибоко патріотичну». Авжеж, саме так, а не інакше.

Словосполучення «князь-патріот» автор статті визнає таким важливим для характеристики князівської особистості, що вживає його тричі! Та й завершується стаття абзацом, який починається так: «Даючи загальну оцінку діяльності князя Федора і його значення для руської історії, треба насамперед підкреслити, що він належав до числа тих князів-патріотів, які турбувалися про благо всієї Русі, боролися за її цілісність, за її економічний і духовний розвиток, за її майбутнє» (с. 77).

Такий парадоксальний висновок, що суперечить усьому фактичному змісту його ж власної статті, робиться митрополитом Іоанном на підставі міркувань, які не можна не навести дослівно — інакше читач може не повірити.

По-перше, «успіхами своїх походів разом з татарами (маються на увазі походи проти ясів і камських болгар.— *М. Г.*) Федір, безперечно, відволікав увагу

ординського хана від руських рубежів, і якраз у цьому (?!) можна вбачати його князівське служіння батьківщині у грізний для неї час» (с. 70).

По-друге, «живучи в Орді (після одруження з дочкою хана.— *М. Г.*), Федір не гаяв часу даремно. Його самовіддане служіння вітчизні тут, у лігві поневолювачів руського народу, продовжувалось. Вище було відзначено, як Федір-воєначальник відвертав ординські сили від руських земель. Тепер, у мирний час, використовуючи родинні зв'язки з ханом, він набагато посилив руський вплив на татарську Орду... Федір поширював тут християнство, побудував декілька храмів, заступався за руських людей, які з тих чи інших причин приїжджали в Орду, а то й жили тут» (с. 71).

Нарешті, по-третє, князь «не міг не замислюватися над загальною долею Русі. Думається, що долю цю Федір пов'язував з Ордою (?!), пропонуючи знайти розумний шлях (?!) у взаємовідносинах з нею» (с. 73).

Кожна неупереджена людина зрозуміє, що жодне з наведених вище міркувань і дій князя Федора не має нічого спільного з патріотизмом і піклуванням про єдність Русі. Справжні руські патріоти того часу і думали і чинили інакше: вони або боролися з ворогом, або нагромаджували сили для майбутньої боротьби, а не йшли по шляху угодовства. Тому в ідеологів сучасного православ'я немає жодних підстав звеличувати ярославського князя як патріота і соціально-прогресивного діяча.

За такою ж хибною схемою ідеалізують сучасні богослови та церковні проповідники й інших святих руської православної церкви, у першу чергу тих, чиє справжнє обличчя і церковно-громадська діяльність такі непривабливі в соціально-моральному відношенні, що можуть викликати негативне ставлення до них патріотично настроєних віруючих радянських людей.

Візьмімо, наприклад, єпископа Софронія Іркутського (1704—1771 рр.). Нічого такого, що викликало б до нього симпатії віруючих громадян соціалістичного суспільства, в образі і діяннях цього ієрарха не було. Церковний адміністратор післяпетровської доби, він був направлений у Сибір по указу імператриці Єлизавети Петрівни, яка прихильно ставилася до новопоставленого єпископа. «На нього був покладений,— повідомляє «Журнал Московской патриархии» як про щось дуже важливе для харак-

теристики ієрарха,— білий саккос[1], вишитий самою імператрицею» (ЖМП, 1971, № 9, с. 70).

Період єпископського служіння Софронія (1753—1771 рр.) був часом посилення кріпосної залежності російського селянства. 1760 року поміщики одержали право висилати непокірних селян на поселення в Сибір, а в 1765 році — відправляти їх на каторгу. 1767 року селянам під загрозою жорстокого покарання і заслання на каторжні роботи заборонили скаржитися на свавілля своїх панів.

Об'єктом дедалі жорстокішої експлуатації ставали малі народності Сибіру, яких примусово навертали до православної віри. У таких умовах єпископ Софроній, кріпосник у рясі, активно сприяв закабаленню місцевого і прийшлого населення, примушуючи і тих й інших обробляти монастирські та церковні землі, площі яких зростали. Як місіонер-колонізатор, він впливав на «інородців» традиційними для руського православ'я способами — де силою примусу, де лестощами умовлянь. Одне слово, єпископ Софроній вірою і правдою служив самодержавству і жодних заслуг перед народом не мав.

Таким єпископ Софроній був насправді. А тепер подивимось, яким зображений він у статті священика А. Просвирніна, приуроченій 200-річчю з дня «блаженної кончини святителя» (ЖМП, 1971, № 9, с. 67—78). У цій статті кріпосник і колонізатор охарактеризований як «великий подвижник і просвітитель Сибіру» і наділений такими привабливими рисами, як людинолюбство, піклування про благо народне, простота і скромність, готовність до захисту пригноблених й експлуатованих і т. п.

А. Просвирнін намагається переконати своїх читачів у тому, що руська православна церква та її ієрархи-місіонери проникали до Сибіру нібито з однією-єдиною метою — забезпечити охорону інтересів «темного і неписьменного місцевого населення». Церква, твердиться у статті, несла цим народам освіту, прилучала їх до загальнолюдської культури, стояла на захисті їхніх прав. Так само і єпископ Софроній «ревно обстоював громадянські права цих беззахисних людей, переборюючи з великими труднощами самоправство і, часом, дике свавілля» (с. 75).

Само собою зрозуміло, що жодних фактів на підтвердження сказаного автор статті не наводить — їх просто

---

[1] Саккос — верхній архієрейський одяг.

немає. Але процитована фраза написана так, нібито за нею стоять відомі авторові статті і читачам численні приклади захисту руською православною церквою та її ієрархами прав знедолених, утискуваних кріпосниками і самодержавством.

Широко практикується А. Просвирніним і такий спосіб спотворення історичної правди, як довільне тлумачення окремих фактів, що їх з якихось причин не можна ігнорувати. Наприклад, у статті згадуються випадки закріпачення єпископом Софронієм місцевих жителів з метою одержання для монастирів дармової робочої сили. Тут єпископ постає перед нами в непривабливому вигляді кріпосника-експлуататора. А церковним автором це витлумачується так: «святитель» Софроній піклувався «про влаштування побуту інородців», про розвиток у них «культурних основ землеробства і сільського господарства», а тому (тільки тому, за запевненням автора статті) поселяв їх на монастирських землях і намагався «всіляко ізолювати від впливу язичества, кривди та експлуатації» з боку «прийшлих людей» (с. 76).

Вихваляючи місіонерську діяльність єпископа Софронія Іркутського, А. Просвирнін водночас ідеалізує і його духовно-моральне обличчя. «Святителеві» приписані — знову-таки в дусі житійної риторики, що не містить у собі реального змісту і конкретних фактів,— такі чесноти, які не можуть не знайти позитивного відгуку в сучасних віруючих. Виявляється, якщо вірити авторові статті, Софроній був людиною «високої культури»; його вирізняли «доступність і простота», він вів «аскетичне життя» — спав на підлозі, а їжу вживав «найпростішу і в малій кількості». Мало того, єпископ у проповідях і особистих бесідах «безустанно спонукував до вищих моральних ідеалів», щоденно «піклувався про становище жінок у сім'ї, захищав їх від несправедливого ставлення до них» (с. 71, 73, 76).

І ще одна явно хибна думка пропонується А. Просвирніним читачам його статті. Удаючи, нібито йому невідомі справжні обставини канонізації єпископа Софронія Іркутського, що відбулася в період громадянської війни, автор статті твердить: не антинародні сили політичної реакції поспішали піднести сибірського архієрея до рангу православного святого, не контрреволюційні елементи жадали його найшвидшого прославлення, а якісь соціально невизначені «благочестиві люди». «Віруючі Ір-

кутська,— пише він з усією категоричністю,— бажали бачити глибоко шанованого ними святителя прославленим» (с. 77, 78).

Такі в найзагальніших рисах ті способи ідеалізації, за допомогою яких цього ієрарха-реакціонера, кріпосника і колонізатора подають віруючим радянським людям як соціально прогресивного церковного діяча, що нібито заслуговує шанування і поклоніння з боку релігійної частини громадян соціалістичного суспільства.

Широко застосовуються ці способи і при ідеалізації на сторінках сучасних видань Московської патріархії життя і діяльності Тихона Задонського, Серафима Саровського, Іоанна Тобольського та інших руських православних святих.

Останній приклад такої ідеалізації — вихваляння на сторінках церковної преси і в храмових проповідях недавно канонізованого архієпископа Мелетія (М. І. Леонтовича, 1784—1840 рр.).

При неупередженому сприйнятті фактів біографії цього «святителя», які наведені на сторінках «Журнала Московской патриархии», «Настільної книги священнослужителя» і «Православного вісника», видно: нічого такого, що імпонувало б громадянам соціалістичного суспільства, він у своєму житті не сподіяв. Був цей ієрарх загалом найпосереднішою людиною, нічим особливим себе не проявив: навчався в семінарії й академії, викладав у кількох церковних навчальних закладах, ставши єпископом, займався місіонерською діяльністю спочатку в Пермській, а потім в Іркутській єпархіях, закінчив життя архієпископом харківським і охтирським. Його діяльність не була варта уваги, а була звичайною для церковних «владик» того часу: намагався примирити віруючих з тяготами експлуататорського ладу, запевняючи їх, що «смирення — охоронний меч», попихав підлеглим духівництвом («суворий до самого себе, був суворий і до інших»), примусово нав'язував православ'я малим народам окраїн Росії («переконував облишити заблудження і пояснював євангельські істини язичникам»), переслідував старообрядців («велику увагу приділяв боротьбі з розколом»).

Не знаходячи в новоканонізованого ієрарха жодних соціально значущих справ і видатних вчинків, здатних привернути до нього радянських людей, сучасні агіографи зробили наголос на виявленні і прославленні його особистих

достоїнств. Парафіян православних храмів запевняють, що архієпископ Мелетій був чуйним наставником юнацтва («з батьківською любов'ю турбувався про юних вихованців»), багато сил і коштів віддавав добродійності, побиваючись про знедолених («особливою турботою святителя було піклування про бідних, удів і сиріт», він був «уболівальником за скорботних і обтяжених»), виявляв делікатність у ставленні до іновірців, яких він «з лагідністю переконував кинути заблудження».

Усвідомлюючи, що все це — не дуже-то й великі достоїнства, щоб посиланням на них обгрунтувати велич новопрославленого «святителя», автори житійних нарисів архієпископа Мелетія акцентують увагу сучасних читачів на посмертних заслугах святого, які подаються як щось загальновідоме і багаторазово доведене. Для цієї мети використовуються звичайні агіографічні штампи, що передбачають підміну реальних фактів благочестивою, але беззмістовною риторикою. «З перших днів кончини святителя, — пишеться на сторінках «Настільної книги священнослужителя» без посилання на щось конкретне і вірогідне,— віруючі люди твердо уповали на заступництво святого Мелетія перед богом і одержували благодатну допомогу: зцілення у хворобах, утіху в скорботах і звільнення від злих обставин» (т. II, с. 662).

Читачів запевняють, начебто така допомога виходила від Мелетія не тільки в далекому минулому, а й порівняно недавно — у роки Великої Вітчизняної війни радянського народу проти німецько-фашистських загарбників. «Особливу надію,— повідомляє «Настільна книга священнослужителя», не обтяжуючи ні себе, ні читачів ніякими фактами,— покладали віруючі харків'яни на святого Мелетія в тяжкі дні Великої Вітчизняної війни. Чудесним провіщенням (?!) святий передрік швидке визволення міста від ворогів» (там же, с. 662—663).

Бездоказовість такого твердження, зробленого з метою звеличення новоявленого святого в очах віруючих радянських людей, очевидна: не на Мелетія покладали надії жителі тимчасово окупованого Харкова, які жадали визволення, а на переможну Радянську Армію.

Замовчують найбільш кричущі вияви реакційної суспільно-політичної діяльності святих. Відомо, що багато релігійних діячів дореволюційної Росії, приєднаних церквою до святих, не тільки ідеологічно підтримували сили

політичної реакції, а й безпосередньо брали участь у каральних акціях світських властей проти народних мас — у розправі над інакомислячими, у розгромі селянських повстань, придушенні революційних рухів і т. д. Саме така участь була однією з головних підстав для наступної канонізації цих «угодників божих», що було своєрідним виявленням вдячності з боку експлуататорських класів феодально-кріпосницької Росії.

Якби віруючі радянські люди знали про діяння такого гатунку, учинені святими, вони навряд чи стали б поклонятися таким «праведникам» й ушановувати їх як «ревнителів віри і поборників благочестя». Але в тім-то й справа, що нинішні парафіяни православних храмів нічого цього не знають: у жодній статті про руських святих, у жодній з присвячених їм проповідей немає навіть натяку на критику тих або інших сторін минулої діяльності «угодників божих», а тим більше якогось докору на їх адресу.

Так, немало улесливих слів сказано ідеологами сучасного руського православ'я про Йосифа Волоцького, якого вони захоплено характеризують як ревнителя православ'я і борця з єресями. Однак ні в богословських статтях, ні в церковних проповідях нічого не сказано про те, якими соціальними причинами ця боротьба була викликана, у чиїх інтересах і якими засобами велась. Не знають сучасні віруючі і про те, що «преподобний» Йосиф не раз звертався до великокнязівської влади з вимогою найжорстокішої розправи з єретиками, з закликом використати проти них «богопремудрі підступи».

Навіть сучасників Йосифа Волоцького непокоїли його жорстокість і злобливість, і вони намагалися відмежуватися від найбільш канібальських висловлень і дій волоколамського ігумена. А богословсько-церковні кола Московської патріархії таких намагань не виявляють. Вони замовчують усе те, що найбільш характерне для цього «угодника божого» як апологета князівської і царської влади, ревного захисника церковного землеволодіння, реакційного церковно-політичного діяча. Тому Йосиф Волоцький постає перед сьогоднішніми парафіянами православних храмів, які вшановують його двічі на рік (9 вересня і 18 жовтня за старим стилем), у досить привабливому вигляді, не викликаючи в них почуття огиди.

Зокрема, жодним словом не обмовились автори богословських статей і церковні проповідники про таку реакційну сторону діяльності Йосифа Волоцького, як обгрунтування ним принципу «боговстановленості царської влади», дотримуючись якого руська православна церква дореволюційного часу піднесла покірність самодержавству до рівня християнського догмата і включила пропаганду ідей монархізму у свій богослужебний арсенал. Ясно, що і в цьому випадку ми маємо справу з свідомим замовчуванням, разрахованим на те, щоб не допустити появи у віруючих радянських людей, які сприймають російське самодержавство та інші форми монархізму з позицій громадян соціалістичного суспільства, сумнівів у правомірності приєднання Йосифа Волоцького до тих церковно-політичних діячів, які заслуговують вдячної пам'яті про себе.

Більше того, сучасні церковні автори називають політичні погляди волоколамського ігумена «передовими для того часу», а його самого оголошують «незаперечним моральним мірилом», яким повинні керуватися у своєму житті і діяльності нинішні прихильники православ'я (ЖМП, 1965, № 9, с. 71, 74).

На сторінках богословських видань Московської патріархії та в сучасній церковній проповіді замовчуються найреакційніші сторони діяльності патріарха Гермогена. Богослови і проповідники пишуть і говорять про Гермогена часто, проте ні ті, ні інші не згадують про прославлення цим «святителем» царської влади, про його безпосередню причетність до жорстокого придушення царизмом антифеодального селянського виступу, очолюваного Іваном Болотниковим — одним з національних героїв російського народу. Жодним словом не обмовились ідеологи сучасного православ'я і про те, що в роки російських революцій образ Гермогена став прапором монархічних сил, які ратували за збереження в країні необмеженої самодержавної влади. Ніхто з них жодного разу не розповів своїм парафіянам про справжні причини і дійсні обставини канонізації патріарха Гермогена у трьохсотлітню річницю царського дому Романових, покровителем якого «святитель» був оголошений руською православною церквою.

Стараннями ідеологів сучасного руського православ'я створилася парадоксальна ситуація: найближчі нащадки і спадкоємці слави людей, які брали безпосередню

участь і в антифеодальних виступах, і в поваленні самодержавства, і в пролетарській революції, шанують як святого (йому відведено церквою три свята на рік!) захисника феодалізму, поборника самодержавства, духовного вождя контрреволюції, ким був патріарх Гермоген. Шанують не тому, що не мають соціального чуття і класової самосвідомості (і те й інше у них є — ці якості сформовані у віруючих радянських людей соціалістичною дійсністю), а виключно через незнання справжніх фактів життя і діяльності цього «святителя». Руську православну церкву таке незнання цілком влаштовує.

Покласти край необізнаності віруючих радянських громадян з справжнім обличчям патріарха Гермогена можна тільки одним способом — довести до них точні історичні відомості про цього «святителя» як глибоко реакційного церковно-політичного діяча, який завжди був на правому фланзі політичної реакції, у стані антинародних сил.

Не повідомляють ідеологи сучасного православ'я своїм прихильникам про таку непривабливу сторону діяльності митрополита Димитрія Ростовського, як переслідування і цькування старообрядців. Щоправда, інколи його по-давньому іменують «раскола искоренителем». Однак методи, за допомогою яких «святитель» здійснював це «викорененння», намагаються не розкривати — надто вони жорстокі, підступні і багато в чому нагадують прийоми поліцейського розшуку .

І в цьому випадку склалася ситуація, що її інакше не назвеш, як парадоксальною.

З одного боку, Московська патріархія спеціальним рішенням помісного собору 1971 року зняла з прихильників старих обрядів прокляття («клятви»), накладені на них соборами 1656 і 1667 років. Самих старообрядців, що їх раніше третирували як розкольників, церква визнала «свято сповідаючими спасительну православну віру». Цим хоча й запізнілим, але все-таки доконаним актом автоматично визнані неправомірними всі минулі гоніння на старообрядців, а самі гонителі осуджені як такі, що творили неправе діло.

Та, з другого боку, богословсько-церковні кола Московської патріархії продовжують з колишнім розмахом і в традиційних формах прославляти як «угодників божих» усіх тих церковних діячів дореволюційної Росії,

які пройшли у святі по трупах старообрядців — були канонізовані неначе в нагороду за насильствене викорененння «старообрядницького розколу». Митрополит Димитрій Ростовський якраз і був одним з таких діячів. Розкриваючи причини приєднання цього ієрарха до «лику святих», М. С. Попов у книзі «Святитель Димитрій Ростовський та його праці» (СПб., 1910) писав: «Прославлення його імені мало величезне значення для російського народу... Для церкви за часів її боротьби з розколом ця подія була надзвичайно важлива. Вона була прямою поразкою противників церкви. Все своє життя угодник напоумляв озлоблених розкольників, а тепер чудодійна сила його мощей і нетлінність його тіла ясно вказували на правоту борця за православ'я і нерозумне стояння старообрядців за букву» (с. 346).

Щоб внутрішня суперечливість дій церкви, яка реабілітувала старообрядців і водночас продовжує прославляти їх жорстоких гонителів, не «бентежила» сьогоднішніх парафіян і не компрометувала в їх очах руське православ'я, сучасне духівництво свідомо замовчує причетність православних святих до протирозкольницьких репресій минулого. Об'єктивно таке замовчування має вигляд прихованої форми схвалення.

Не висвітлюється в богословських статтях і церковних проповідях нинішніх поборників руського православ'я глибоко реакційна діяльність митрополита Йосифа Астраханського, страченого разінцями у 1671 році за спроби розкласти ряди повсталих і схилити їх до покори царській владі. Характеризуючи Йосифа як «священномученика» (так названий він і в «Церковному календарі на 1982 рік»), церква тим самим представляє його сьогоднішнім парафіянам, які не знають обставин страти митрополита, «неповинною жертвою» якихось темних, жорстоких протиправославних сил, що заслуговують осуду віруючих.

Непомітно для слухачів і читачів акценти переносяться з причин страти митрополита Йосифа на саму страту та її безпосередніх виконавців. «Під час повстання городян,— скрушно оповідає «Настільна книга священнослужителя»,— святитель Йосиф прийняв мученицьку кончину в Астрахані. Ця сумна подія була детально описана очевидцями і свідками» (т. III, с. 308). Читаючи це, можна подумати, що йдеться про сумирного страждаль-

ця, який потерпів без усякої вини з його боку від злобних, темних сил, що викликають огиду.

Таким чином у релігійних громадян соціалістичного суспільства намагаються викликати співчуття до страченого і неприязнь до тих, хто цю страту здійснив. Проте перший був гнобителем і експлуататором народних мас, а останні — революційними представниками цих мас, які повстали проти гноблення і експлуатації. Так поступово, але з наростаючою впертістю сучасне духівництво силкується притупити соціальне чуття віруючих радянських людей — членів суспільства, яке славить разінців як борців за народне щастя.

Нічого не говорять православні богослови і церковні проповідники сучасним парафіянам про негідні вчинки єпископа Тихона Задонського: про жорстоке поводження «святителя» з старообрядцями, про його нетерпимість до «іновірців», нарешті, про безпосередню участь цього «угодника божого» у розправі царських воєвод над селянськими повстанцями із загонів Омеляна Пугачова. І в цьому випадку виявляється все те ж прагнення — не допустити падіння престижу святого руської православної церкви, що заплямував себе зв'язком із силами політичної реакції.

Замовчує сучасне духівництво ті обставини канонізації святих, які свідчать про заінтересованість у цьому процесі найреакційніших соціально-політичних сил дореволюційної Росії. Характеризуючи таких «угодників божих», як Феодосій Углицький, Серафим Саровський чи Іоанн Тобольський, автори богословських статей і церковні проповідники «забувають» сказати своїм читачам про те, що всі ці святі були канонізовані за особистою настійною вимогою останнього з російських самодержців. Не інформують сучасних віруючих і про те, що Іоанн Тобольський потрапив у святі головним чином завдяки стараннням політичного авантюриста Григорія Распутіна, який захотів мати у складі руських православних святих свого земляка.

Приховавши від своєї «пастви» істинну причину приєднання того або іншого релігійно-політичного діяча до «сонму святих», сучасні богослови і проповідники підмінюють її причиною вигаданою, щоб «облагородити» сам процес канонізації, зробити його привабливішим для сьогоднішніх парафіян православних храмів. Наприклад, про канонізацію Серафима Саровського, проведену під

тиском Миколи II та його дружини, «Журнал Московской патриархии» пише як про результат стихійної діяльності віруючих мас. Читачів намагаються переконати, нібито не офіційні церковні інстанції, підхльоснуті «монаршою волею», організували прославлення Серафима Саровського як «чудотворця», а «віра руських православних людей зберегла цей світильник благочестя і через 70 років (після смерті ієромонаха.— *М. Г.*) підняла його не тільки на всеросійській, а й на всесвітній свіщниці православ'я» (ЖМП, 1973, № 9, с. 71).

Такі лише деякі факти замовчування ідеологами сучасного руського православ'я недостойних діянь, учинених святими у зв'язку з реакційністю їхніх поглядів і дій. Проте навіть побіжне ознайомлення з сучасною богословською літературою і церковними проповідями останніх років переконує в тому, що таке замовчування має систематичний характер і здійснюється нинішніми поборниками руського православ'я повсюдно.

Оцінюють вчинки святих з антинародних позицій, вироблених авторами житій як ідеологами експлуататорських станів і класів. Хоч образи руських святих і модернізуються нинішніми поборниками православ'я з урахуванням соціальних симпатій і антипатій віруючих радянських людей, однак деякі аспекти життя і діяльності «угодників божих» продовжують оцінюватися сучасним духівництвом по-старому — так, як це робилося в дореволюційний час. Насамперед маються на увазі взаємовідносини між святими і народними масами Давньої Русі і старої Росії. Із житійного матеріалу та інших церковних джерел відомо, що такі взаємовідносини часто були напруженими — деякі найхарактерніші приклади ми вже розглянули в попередньому розділі книги. А тут нас цікавить оцінка цих взаємовідносин сучасними православними богословами і церковними проповідниками, які орієнтуються на сьогоднішніх парафіян православних храмів.

Нерідкі сутички селян із засновниками й ігуменами монастирів, з усякого роду «пустельножителями», згодом канонізованими церквою, легко пояснюються. Це були вияви гострої і безкомпромісної класової боротьби, яку пригноблені вели проти гнобителів — світських і церковних. Ось чому не доводиться дивуватися тому, що всі автори і редактори житій святих — представники й ідеологи експлуататорських верств і класів, які зневажали і ненавиділи народ,— займали в цьому випадку одну і ту

саму позицію. Вони незмінно висловлювали свої симпатії «преподобним», «праведникам» та іншим «угодникам божим», а селян усіляко кривдили, третируючи їх як «знаряддя сатани», «сили диявольські» і т. п.

Сучасне православне духівництво нашої країни щиро, з правильних соціальних позицій громадян соціалістичного суспільства осуджує разом з усім радянським народом експлуатацію і гноблення трудящих у сучасному капіталістичному світі. Однак при аналізі житійних ситуацій соціально-конфліктного характеру, що мали місце в далекому минулому, воно сходить з цих позицій і повністю солідаризується з класово чужими йому поглядами авторів житій. Таку саму солідарність, загалом-то протиприродну, намагаються прищепити нинішні поборники православ'я і рядовим віруючим, нав'язуючи їм, трудящим, негативне ставлення до виступів селян на захист своїх класових інтересів.

Звернімося до конкретних фактів.

Щоб скомпрометувати прихильників новгородсько-московської єресі, які займалися не тільки протицерковною, а й антифеодальною діяльністю, богослови дореволюційного часу вдавалися до явної фальсифікації. Вони зображували єретиків не просто інакомислячими людьми, які заперечували релігійні догми і осуджували феодалів у рясах, а антисоціальними й аморальними особами, які своїми поглядами і діями нібито прагнули завдати шкоди не стільки самій церкві, скільки всій країні, державі, народу.

Саме так робив уже добре відомий нам Йосиф Волоцький, який закликав князівську владу до найжорстокішої розправи з носіями єресі. Робив з цілком зрозумілих причин — внаслідок своєї класової ворожості до антифеодального руху знедолених мас, яких він, ідеолог експлуататорів, люто ненавидів і цю ненависть не вважав за потрібне приховувати.

Чи можуть трудящі нашої країни, у тому числі й віруючі, схвалити цю діяльність Йосифа Волоцького? Зрозуміло, ні, тому що в них, громадян соціалістичного суспільства, принципово інший підхід до антифеодальних виступів новгородсько-московських єретиків, ніж у волоколамського ігумена — ідейного захисника феодальних відносин, духовного вождя антинародних сил. А ось ідеологи сучасного руського православ'я цю діяльність схвалюють. Свідчення тому — стаття М-ського та В. Таліна

«Преподобний Йосиф Волоцький», приурочена до 400-річчя від дня його кончини (ЖМП, 1965, № 9).

Усе подобається авторам статті у Йосифі Волоцькому, приваблює їх і його жорстокість щодо учасників антифеодальної боротьби того часу. «Преподобний», пишуть вони з явним схваленням, «відомий суворою неухильною боротьбою з єрессю та її прихильниками». Добре знаючи, що стояло за цією «суворою неухильністю» і чим обернулася вона для тисяч його класових противників, автори статті відразу ж поспішають реабілітувати «великого подвижника». Якщо вірити їм, жорстокість Йосифа Волоцького була породжена не класовою ненавистю до знедолених, які зробили єресь прапором антифеодальної боротьби, а виключно обставинами того часу. «Така непримиренність його,— читаємо у статті,— пояснюється характером єресі, загрозою її швидкого поширення та історичними обставинами» (с. 72).

Далі йде характеристика цих обставин, а заразом і самої новгородсько-московської єресі, причому остання оцінюється авторами статті з позицій тих соціальних сил, ідеологом яких був Йосиф Волоцький. Автори статті пишуть про єресь так, щоб викликати негативне ставлення до неї не тільки у віруючих, а й у людей нерелігійних. Для цього вони надають своїм висловленням на цю тему форми об'єктивного історичного аналізу, який нібито оцінює єресь не з вузькоцерковних чи станових позицій, а з загальногромадянських: «В умовах створення молодої Московської держави вона загрожувала деморалізацією (?!) суспільства. Єретики по-блюзнірському глумилися над усім (?!), що лежало в центрі духовного життя народу, над його релігійними і патріотичними (?!) почуттями» (с. 72).

У всіх цих звинуваченнях, пред'явлених авторами статті єретикам, немає навіть натяку на істину. Є лише бездумне повторення сучасними богословами наклепницьких випадів своїх дореволюційних попередників проти тих, хто загрожував своїми діями існуванню феодального ладу.

У «Житії преподобного Нила Столбенського», написаному у феодальний період, наведений такий епізод. На острові, де жив самотньо «подвижник віри і благочестя» Нил, хтось із навколишніх жителів хотів було нарубати дерев для спорудження будинку. Тільки він узявся до діла, як раптом страшно загриміло і почувся голос, який

забороняв рубання лісу. Та пришелець не злякався заборони і почав навантажувати віз, але кінь не зміг зрушити його з місця. «Побачивши це чудо,— резюмує автор житія,— людина ця зі страхом пішла, обіцяючи ніколи більше не чинити так» (Жития святых. Изд. 2-е. кн. 4. М., 1906, с. 237). Неважко помітити, що ніякого виявлення недоброзичливості до Нила в діях «однієї людини» житіє не вбачає (тій знадобився ліс «для спорудження будинку»), але самим прикладом ніби підкреслює непорушність «святого принципу» класового суспільства: коли на острові живе «подвижник», то й ліс стає його «священною власністю» і чіпати його ніхто не смій!

А ось як описав цей самий епізод «Журнал Московской патриархии» (1967, № 5): «Одного разу хтось із його (Нила.— *М. Г.*) недоброзичливців (?!) не зміг вивезти віз нарубаного лісу і побачив у цьому знамення, що його напоумило. Так... святий Нил переборював людську злобу (?!)» (с. 59).

Якщо в житії заготівник лісу показаний як порушник права церковної власності, то в «Журнале Московской патриархии» він — втілення недоброзичливості і злоби, ворог сумирного і незлобивого «пустельножителя», якого «злі люди» (маються на увазі навколишні селяни) «без вини зненавиділи» і навіть «хотіли погубити».

Так сучасний богослов не тільки солідаризувався з феодальною оцінкою вчинків селян, а й посилив критику цих вчинків. У автора статті релігійно-церковний підхід не тільки узяв гору над соціально-громадянським, а й привів його на позиції, варті осуду громадянами соціалістичного суспільства — атеїстами і віруючими.

Звернімося тепер до статті, присвяченої пам'яті святого Арсенія Комельського (ЖМП, 1975, № 10). Зворушливо змалювавши подвижницьке життя цього вихідця з сім'ї бояр Сухорусових (народився наприкінці XV ст.), який нібито «засіяв суворим подвигом пустельництва», освоюючи і обробляючи землі в Комельських лісах Вологодського краю, автор статті потім переходить на трагічний тон: «Трапилося так, що деякі селяни, які безчинствували (?!) в лісі, перебування по сусідству з ними преподобного Арсенія визнали нестерпним. Його бережливе (!) ставлення до природи, тваринного світу як до дарів божих викривало їх беззаконня (?!). Без вагання (?) вони напали на його хижину і вбили старця-

келейника... Подвижникові довелося піти в шилегонський ліс, на річку Інгар» (с. 41).

Уміле протиставлення покірного пустельника, який нікому не завдавав зла, жив з таким самим сумирним старцем-келейником, підступним і злобним селянам, дії яких хоча й не розкриті у статті, але охарактеризовані як «безчинні» і «беззаконні», розраховане на те, щоб опорочити останніх в очах читачів, викликавши співчуття і жалість до «подвижника». Це протиставлення сучасний богослов, зрозуміло, не сам вигадав — він попросту запозичив його з житійного матеріалу, навіть не потрудився (або не захотів) вдуматись у соціальне підгрунтя описаного ним конфлікту між засновником монастиря і навколишніми селянами.

Наявність таких і ще різкіших випадів проти селян і взагалі трудящих на сторінках дореволюційних церковних видань, що були рупором експлуататорських класів, цілком пояснима і здивування не викликає. Це були прояви класової злоби, вираження станової ненависті до «черні». Але як пояснити появу таких антинародних висловлювань у сучасній богословській пресі, що претендує на роль виразника думок віруючих трудящих?! Залишається тільки дивуватися і, природно, обурюватися.

Дивлячись на світ очима святих і близьких їм по духу укладачів житій, сучасні православні богослови і церковні проповідники повторюють у своїх зверненнях до сьогоднішніх парафіян їхні вузькостанові і тому глибоко тенденційні, явно необ'єктивні характеристики народних мас, трудящих — звичайно грубі і зневажливі.

Проглянемо статтю про єпископа Питирима Тамбовського (ЖМП, 1974, № 12). Згадавши, що «святитель» родом із Вязьми, автор статті відразу ж дає похвальну характеристику населенню цього міста, заявляючи, зокрема, що воно «відзначалось особливою побожністю, твердістю у вірі... прагненням до освіти» (с. 65). Та ось у Питирима виник конфлікт із вязьмичами: архієрей відібрав шановану ними ікону юродивого Аркадія Вяземського, знайшовши її «спокусливою». Із співчуття до «святителя» (а також на знак своєї солідарності з ним) автор статті відразу ж різко змінює своє ставлення до жителів Вязьми. Справа, пише він з обуренням, трохи не дійшла до бунту; тільки втручання воєводи врятувало Питирима від гніву «темної юрби» (с. 68).

У такому самому тоні відзивається автор згаданої статті і про тамбовців, яких після вязьмичів узявся «окормляти»[1] єпископ Питирим: «Звичаї населення були найрозбещеніші» (с. 68).

Не краще характеризуються у статті про Тихона Задонського воронезьці — сучасний богослов «затаврував» їх короткою, але грубою і нічим не обгрунтованою фразою: «народ взагалі (?!) був грубий» (ЖМП, 1975, № 2, с. 68).

З наведених фактів видно, що життя руських святих та їх взаємовідносини з народними масами оцінюються ідеологами сучасного православ'я з позицій, соціально чужих віруючим громадянам соціалістичного суспільства. Така оцінка, нав'язувана парафіянам православних храмів як церковна точка зору, не може не справити негативного впливу на їх соціальний розвиток — вона заважає формуванню у віруючих радянських людей чітких класових, громадянських позицій, вихованню в них почуття солідарності з трудящими (у тому числі і з трудовим народом дореволюційної Росії).

Не обмежуючись наведеними вище фактами тенденційного висвітлення життя і діяльності руських святих, ідеологи сучасного православ'я використовують прославлення «угодників божих» ще і в ширшому плані. За допомогою такого прославлення вони намагаються утвердити у свідомості віруючих радянських людей релігійно-церковне тлумачення всього історичного процесу в цілому.

Перебільшують роль релігійного фактора в історичному процесі. Богословська теза про нібито визначальний вплив релігії і церкви на історичний процес «обгрунтовується» ідеологами сучасного руського православ'я різними способами. Ми проаналізуємо лише ті «докази» сучасних православних богослов́ів і церковних проповідників на захист цієї тези, які безпосередньо зв'язані з культом руських святих.

Довести положення про те, що руське православ'я справляло значний вплив на історію князівської Русі і царської Росії, богословсько-церковним колам Московської патріархії неважко. Таких доказів більше ніж досить навіть у небагатих фактичним матеріалом житіях

---

[1] Окормляти — здійснювати керівництво релігійно-церковним життям парафіян.

святих, не говорячи вже про інші церковні і світські джерела, цілком доступні сучасним богословам і проповідникам (так само, як і віруючим радянським людям).

Однак ідеологам сучасного православ'я цього мало. Їм хотілося б переконати своїх слухачів у тому, що цей вплив був визначальним для долі народу і країни. Таких доказів руська православна церква не має — їх взагалі нема. Тому використовуються усілякі псевдодокази (розроблені сучасними богословами або запозичені ними у своїх дореволюційних попередників), розраховані на некритичне сприйняття їх людьми, які погано знають вітчизняну історію.

Найчастіше підробка доказів здійснюється за нескладними схемами, які ми й розглянемо.

Передусім, усіх руських святих (у першу чергу князів, ієрархів і засновників найголовніших монастирів) оголошують соціально значущими постатями загальноруського масштабу, які нібито справили вирішальний вплив не тільки на церковне життя свого часу, а й на весь процес суспільного розвитку, на загальний хід вітчизняної історії. Особливо виділяються сучасними богословами ті «угодники божі», які жили в найтяжчі для країни часи, у переломні періоди історичного минулого. «Такі святі,— твердять вони,— являлися тоді, коли чекати допомоги було нізвідки, крім від бога» (ЖМП, 1970, № 9, с. 62).

Не обмежуючись загальною постановкою питання, ідеологи сучасного православ'я по-своєму висвітлюють і найважливіші факти вітчизняної історії. Зокрема, державне становлення Київської Русі трактується як плід діяльності святих Ольги і Володимира, які внесли в життя Давньоруської держави християнські основи і тим самим, за твердженням богословів, поставили її під опіку «небесних сил», «промислу господнього». При такому суб'єктивістському підході церковні історики ігнорують об'єктивні фактори, що визначили становлення і розвиток руської державності.

Феодальна роздробленість Русі пояснюється втратою давньоруським суспільством «істинної віри» і «справжнього благочестя», торжеством у ньому «царства гріха», яке нібито могло бути переборене тільки за допомогою «сонму святих». Останні характеризуються у богословських виданнях Московської патріархії як грізні викривачі «загальної гріховності», які вбачали вихід із стано-

вища, яке створилося, тільки в одному — у поголовному «покаянні». Прославляючи одного з святих того часу — Аврамія Смоленського, сучасний церковний автор пише: «Пройнятий пророчим відчуттям монгольського нашестя, преподобний Аврамій з особливою силою у своїх проповідях кликав народ до покаяння, учив бачити у зовнішніх бідах окремих людей і націй міру їхньої внутрішньої гріховності і духовної неспроможності» (ЖМП, 1975, № 1, с. 73). Інакше кажучи, цьому святому поставлено в заслугу те, що він прагнув примирити своїх сучасників з роздробленістю Давньої Русі і з ординським ігом.

У свою чергу, збирання руських земель, об'єднання їх у монолітну державу і остаточна ліквідація ординського іга розглядаються нинішніми поборниками православ'я всього лише як плоди діяльності Сергія Радонезького, московських митрополитів Петра та Алексія, інших «носіїв святості». Отже, і цей період вітчизняної історії також висвітлюється сучасними богословами з релігійно-ідеалістичних позицій. Само собою зрозуміло, що закономірності суспільного розвитку при цьому до уваги не беруться.

Варті уваги у цьому відношенні характеристики, що даються сучасним православним духовенством Сергію Радонезькому та його церковно-політичній діяльності. Тут суб'єктивно-ідеалістичний підхід до історичного процесу досягає свого апогею. Справді, якщо вірити цим характеристикам (а прихильники православ'я привчені сприймати все повідомлюване їм духівництвом на віру), то Сергію Радонезькому наша Вітчизна зобов'язана буквально всім. Він і «збирач руських земель» (ЖМП, 1969, № 7, с. 15), і «духовний родоначальник Московської Русі» (ЖМП, 1970, № 8, с. 65), і «великий уболівальник за Русь», чиє життя було «беззавітним служінням Вітчизні» (ЖМП, 1972, № 10, с. 39), і «найбільший патріот», «видатний політичний діяч» (ЖМП, 1972, № 9, с. 75) — одне слово, такий персонаж вітчизняної історії, який у переломне XIV століття справив визначальний вплив на долю країни.

Усе це без достатніх підстав і на шкоду історичній правді приписується засновникові Троїце-Сергієвої лаври. За рамками розгляду і оцінки опинилася вся сукупність причин, породжених умовами матеріального життя суспільства, яка зумовила суспільний розвиток того

часу, зміст і характер діяльності історичних постатей, у тому числі і Сергія Радонезького.

Проте за богословським тлумаченням Сергій діяв поза всякою історичною зумовленістю, як явлене небом знаряддя «промислу господнього». Це він один, пише про Сергія Радонезького сучасна церковна преса, волею небесних сил «творив благородну справу оновлення моральних сил народу». Результатом такого морального впливу було те, твердить протоієрей В. Сокальський у проповіді, присвяченій «радонезькому чудотворцю», «що народ, який тремтів при одному імені татарина, вільно зітхнув, набрася сил і з богатирською силою піднявся на поневолювачів своїх і сокрушив їх» (ЖМП, 1969, № 9, с. 44—45). А архімандрит Євлогій (Смирнов) назвав діяльність Сергія Радонезького «найяскравішим прикладом патріотичного служіння Батьківщині в тяжку епоху татарського засилля на Русі», хоча вона у багато разів поступалася справді патріотичній діяльності князя Дмитрія Донського та його соратників по збройній боротьбі з ордами Мамая. Саме Сергій, за твердженням цього богослова, «пробудив духовно-моральні сили руського народу на боротьбу з загарбниками» (ЖМП, 1978, № 6, с. 69).

А насправді готовність до боротьби с ординським ігом пробудилась у руському народі не завдяки старанням Сергія та інших святих, а під впливом ряду об'єктивних факторів: успіхів об'єднавчої політики великих московських князів, посилення військової могутності князівств, що об'єднувались, зростання національної самосвідомості руського народу і т. п. Цими факторами були зумовлені у кінцевому підсумку і ті прогресивні аспекти церковно-політичної діяльності Сергія Радонезького, які православні богослови довільно оголосили першопричиною духовно-морального відродження руського народу.

Захист зовнішніх рубежів Русі — акції великої історичної ваги, зв'язані з подвигом мас і діяльністю видатних осіб. Богословами вони подаються знову-таки як справа рук святих руської православної церкви: на заході — Олександра Невського, на сході — Сергія Радонезького. Заслуга вигнання з Москви польських інтервентів на початку XVII століття приписана патріархові Гермогену — і в цьому випадку вплив об'єктивних факторів і діяльність справжніх творців історичного процесу ігноруються.

Часто зачіпається у богословських статтях і церковних проповідях питання про джерела освіти в Давній

Русі. Сьогоднішнім віруючим розповідають про руських святих як про «просвітителів народу», які нібито і за життя, і після смерті служили «утвердженню й освіті вірних» (БТ, зб. 9, 1972, с. 5). Усі вони характеризуються як ревнителі знань і поборники культури. Так, ідеологи сучасного православ'я говорять про Сергія Радонезького як про титана думки і найвизначнішого просвітителя свого часу. Але підстав для таких тверджень немає. Навіть із житійного матеріалу видно, що елементарна грамота далася Сергію з великими труднощами: житіє повідомляє, що для цього потрібне було чудо. Жодних відомостей про успіхи Сергія у просвітницькій діяльності також немає. Не лишив він після себе і літературних творів. А проте віруючих переконують, начебто цей святий був «одним з найосвіченіших і найкультурніших людей свого часу» і тому в заснований ним монастир ще за його життя нібито «звідусіль сходилися освічені люди» (ЖМП, 1972, № 9, с. 70).

Так само характеризуються в сучасній церковній пресі й інші руські святі, яких подають парафіянам православних храмів не просто як рядових персонажів вітчизняної історії, а як творців історичного процесу, що виступали знаряддям «промислу божого», як вершителів долі народу і країни.

Дехто може подумати: чи велика біда в тому, що ідеологи сучасного руського православ'я переоцінюють роль релігійного фактора в історії країни і містифікують сам історичний процес. Це, мовляв, звичайна помилка людей, які сприймають світ через призму релігійного викривлення,— помилка загалом безневинна, що не справляє негативного впливу ні на класову самосвідомість віруючих радянських людей, ні на їх громадянські позиції.

У дійсності справа стоїть серйозніше, ніж може здатися на перший погляд. Висвітлюючи минуле нашої країни тенденційно, з чужих класових позицій, богослови позбавляють віруючих радянських людей можливості зрозуміти закономірності суспільного розвитку, побачити реальні рушійні сили історичного процесу, правильно оцінити основні етапи вітчизняної історії. Крім того, віруючим радянським людям нав'язуються такі уявлення про минуле, які органічно неприйнятні для них як громадян соціалістичного суспільства.

створюють руському православ'ю репутацію соціально прогресивної сили. Ідеологи сучасного православ'я не задовольняються тим, що перебільшують роль релігійного фактора в історичному процесі, вплив руської православної церкви на вітчизняну історію. Вони настійно намагаються довести, звертаючись знову-таки до діяльності руських православних святих, начебто цей вплив був завжди соціально прогресивним, таким, що відповідав інтересам трудящих, а тому, мовляв, заслуговує вдячності громадян соціалістичного суспільства.

А як це робиться?

По-перше, ретельно приховуються від сьогоднішніх парафіян не тільки антинародний характер діяльності самих «угодників божих», а й усі факти використання культу святих силами політичної реакції дореволюційної Росії, князівською і царською владою.

По-друге, руським святим приписуються такі соціально прогресивні акції, яких вони насправді не здійснювали і здійснити не могли. Наприклад, їх зображують (всупереч історичній правді) активними борцями проти експлуатації людини людиною, поборниками ідей соціальної рівності, викривачами багатих і захисниками знедолених. Християнська церква, заявив в одній із своїх доповідей митрополит Никодим (Ротов), в особі кращих представників завжди гостро відчувала і суворо викривала ненормальність соціальних відносин, за яких одні удосталь користуються всіма благами світу, а інші помирають від голоду і виснажливої праці: «Підходячи до цього питання в етичному плані, церква вбачає корінь зла в користолюбстві і зловживанні власністю» (ЖМП, 1972, № 1, с. 43).

Якостями борців за соціальний прогрес, викривачів пороків старого світу наділив святих митрополит Ювеналій (Поярков). «Різко викривали багатих і закликали до милосердя щодо нужденної братії і церковні письменники Давньої Русі,— твердив він.— Ці заклики найавторитетніших подвижників не тільки безсумнівно стримували хижість і всевладдя багатих, а й створювали певну моральну атмосферу в суспільстві, яка пом'якшувала певною мірою існуючу в ньому соціальну й економічну нерівність» (ЖМП, 1973, № 8, с. 40).

Для доведення своєї тези митрополит Ювеналій посилається, зокрема, на полеміку Нила Сорського з стяжателями-«йосифлянами» про церковні і монастирські

землі. Однак він обійшов мовчанням той важливий факт, що осуд «нестяжателями» накопичування і надмірної концентрації багатств у руках духівництва і чернецтва не був прийнятий і підтриманий церквою, а тому й не може бути записаний в актив руського православ'я як свідчення сприяння церкви прогресивним тенденціям суспільного розвитку.

Борцем проти соціальної нерівності зображують сучасні богослови митрополита Димитрія Ростовського, голослівно заявляючи, начебто цей «святитель», відомий як ідеолог експлуататорських класів, у своїх богословських працях і церковних проповідях осуджував «тих, хто збирав багатства неправедні від грабування, крадіжки і сліз людських» (ЖМП, 1978, № 9, с. 23).

По-третє, абсолютизується відносна прогресивність тих або інших акцій, здійснених у минулому церквою в цілому і її окремими представниками — руськими православними святими. Фактів такої абсолютизації багато, тому ми зупинимося лише на деяких з них.

Православ'я утвердилося на Русі як феодальна ідеологія, і руська православна церква сформувалась як феодальна установа з усією її соціально-класовою обмеженістю. Діяльність церкви, що часто виходила за рамки суто релігійних інтересів і поширювалася на такі сфери, як політика, право, мораль, мистецтво і т. п., була прогресивна тією мірою і доти, наскільки і доки був прогресивний феодалізм як суспільно-економічна формація, тобто історично відносно.

Така відносність характерна для всіх аспектів нерелігійної діяльності руської православної церкви періоду феодалізму. Наприклад, церква сприяла становленню руської державності, формуванню Московського царства і Російської імперії. Ця прогресивна тенденція відображена в окремих аспектах діяльності князя Володимира, митрополита Петра, Сергія Радонезького та інших святих руської православної церкви. Та церква причетна і до тих регресивних процесів, які привели до феодальної роздробленості Давньої Русі, а її представники (у тому числі й канонізовані згодом загальноруські святі: Андрій Боголюбський, Михайло Тверський, Федір Чорний та ін.) були безпосередніми учасниками і натхненниками князівських міжусобиць.

Візьмемо культурно-освітню сферу діяльності церкви — тут ми теж виявимо внутрішню суперечливість

прогресивних і регресивних тенденцій. З одного боку, руське православ'я стимулювало становлення початкових форм освіти, розвиток давньоруського живопису, будівельного і вокального мистецтва, книжкової справи і т. п., оскільки все це диктувалося безпосередніми потребами релігійного культу, «працювало» насамперед на церкву. З другого — у ході «християнізації» Русі було знищене все надбання дохристиянської культури, як «язичеське», «бісівське». Церковна ієрархія уважно стежила за тим, щоб використовувані для потреб православ'я форми матеріальної і духовної культури не вийшли з-під контролю церкви і не набули самостійного існування, щоб світські тенденції не стали в них переважаючими. Що ж до тих виявів культурної діяльності, які не мали церковного застосування (наприклад, оркестрова музика, скульптура, театральне мистецтво, усна народна творчість і т. п.), то їх розвиток усіляко стримувався і навіть переслідувався як небезпечний для православ'я, хоча суспільство у такому розвиткові було кровно заінтересоване.

Проте ідеологи сучасного руського православ'я звертають увагу віруючих радянських людей лише на приклади підтримки церквою прогресивних тенденцій соціального і культурного розвитку, лише на позитивні моменти діяльності церковних і державних осіб (у тому числі і включених до складу православних святих). Факти протилежного характеру, що демонструють причетність церкви до регресивних суспільних явищ, обходяться мовчанням. Завдяки такій тактиці відносна прогресивність діяльності руської православної церкви в період феодалізму сприймається сьогоднішніми прихильниками православ'я як абсолютна.

Усе сказане вище стосується лише оцінки діяльності руської православної церкви в епоху феодалізму і не поширюється на пізніші її дії. Коли феодальний лад у Росії історично зжив себе і був замінений капіталістичним, руське православ'я через ряд історично пояснимих причин не змогло здійснити перебудову своєї ідеологічної діяльності і своєчасно «вписатись» у світ буржуазних відносин. Воно залишалося рецидивом феодалізму, що гальмував розвиток суспільства по капіталістичному шляху. У діях церкви буржуазного часу не було навіть натяку на мінімальний вияв прогресивності. Ось чому ідеологи сучасного православ'я беруть приклади сприяння церкви соціальному і культурному прогресу тільки з періо-

ду становлення феодальних відносин — у пізніші часи таких прикладів уже не знайти.

Таким чином, теза сучасних православних богословів і проповідників про руське православ'я як соціально прогресивну силу не може бути прийнята без серйозних застережень навіть у тому разі, коли йдеться про діяльність церкви в епоху феодалізму. Що ж до ідеологічних акцій руської православної церкви в наступні епохи, то стосовно них ця теза *хибна від початку до кінця.*

Принижують роль народних мас в історичному процесі і применшують заслуги *видатних діячів минулого.* Перебільшення ролі релігійного фактора в історичному процесі, приписування руським святим заслуг, що їм не належали, та інші способи спотворення вітчизняної історії, використовувані ідеологами сучасного православ'я,— все це неминуче тягне за собою як ігнорування об'єктивних закономірностей суспільного розвитку, так і замовчування місця народних мас у цьому процесі, применшення ролі справді видатних історичних постатей.

Дійсно, всі перемоги, одержані нашими предками у боротьбі проти іноземних загарбників, автори житій і сучасне православне духівництво повністю відносять на рахунок святих, які нібито «вимолили» благополучний кінець у бога, богородиці та *інших «сил небесних».* Тим самим якщо не зовсім ігнорується, то дуже применшується мужність воїнів, які боролися з ворогом, стійкість населення, яке їх підтримувало, воєнний геній полководців та всі інші реальні фактори перемоги.

Звернімося до фактів.

Багато статей і проповідей присвячено «святому благовірному князю» Олександру Невському, і майже в кожній з них згадуються його перемоги над шведами у 1240 році і над тевтонськими псами-рицарями у 1242 році. Говориться, звичайно, і про те, що в обох битвах князь «розкрив свій великий полководницький дар» (ЖМП, № 9, с. 69). Нібито все правильно — історична правда не порушена. Та це тільки на перший погляд. При уважнішому ознайомленні з богословською оцінкою діяльності Олександра Невського з'ясовується, що духівництво все-таки визнає переможцями не князя-полководця та його хоробрих воїнів, а «сили небесні».

Наприклад, автор статті «Заступник і світильник Вітчизни», присвяченої 750-річчю з дня народження Олександра Невського, твердить, начебто князь покладав

надію не стільки на себе і своє військо, скільки на допомогу «святих Бориса і Гліба» («имеяши к ним веру велику»), і саме в цій надії «розкрилася непереможна віра святого». У статті викладається житійне оповідання про те, як старійшина Іжорської землі Пелгусій (у хрещенні Филип) «сподобився бачення святих мучеників (князів Бориса і Гліба.— *М. Г.),* які спішили на допомогу родичу своєму Олександрові». Це видіння, за переконанням агіографа, «зміцнило віру князя».

Автор цитованої статті пише, що переможний кінець Льодового побоїща нібито був наперед визначений такими двома факторами. По-перше, битва проходила у свято «похвали пресвятої богородиці», і тому молитва богоматері «особливо звучала у серці руських воїнів у часи страшної битви». По-друге, у бою безпосередньо брало участь на боці руських «небесне воїнство». У статті наведено уривок з житія, у якому було твердження «самовидця», «яко видех полк божий на воздусе, пришедши на помощь Александрови». У часи самопожертви, коментує автор статті житійну оповідку, людям «зримо відкривалася тайна божої присутності і заступництва» (ЖМП, 1970, № 9, с. 66, 69).

На довершення всього у статті підкреслено, що перед самою смертю Олександр Невський прийняв «велику схиму». Цьому актові передувало розкаяння князя у «скоєних ним прогрішеннях». До останніх автор статті відніс — слідом за укладачем житія — «те пролиття крові, яке зроблене (князем.— *М. Г.*) у битвах» (с. 73). Інакше кажучи, не воїнський подвиг послужив підставою для приєднання Олександра Невського до «лику святих». Навпаки, він навіть поставлений князеві «за гріх», для спокутування якого потрібен був «великий постриг» — схима.

Так само характеризують полководницьку діяльність Олександра Невського й інші сучасні богослови та церковні проповідники. Митрополит Сергій (Петров) у проповіді, присвяченій цьому святому, запевняв своїх слухачів, начебто «князь найбільше уповав на допомогу божу» і тільки тому «вступав у бій з сильнішим противником, якими були у ті часи німці і шведи» (ЖМП, 1977, № 12, с. 23).

Чи можна після всього цього погодитися з твердженням ідеологів сучасного руського православ'я, нібито церква шанує святого князя Олександра Невського за

його воїнський подвиг і жертовну любов до Вітчизни? Думається, ні. Не церква, а народ по достоїнству оцінив заслуги Олександра Невського перед Батьківщиною, зберігши вдячну пам'ять про нього, як про великого полководця, безстрашного воїна, захисника Давньої Русі від іноземних загарбників.

Руська православна церква безцеремонно «відібрала» перемогу над ординськими поневолювачами, одержану у 1380 році на Куликовому полі, у великого князя Дмитрія Донського і «віддала» її Сергію Радонезькому. Усі сучасні церковні автори, які згадують у своїх статтях і проповідях про цього «ігумена землі руської», не забувають підкреслити вирішальний вплив, начебто зроблений Сергієм Радонезьким на переможний кінець історичної Куликовської битви. Князь Дмитрій Донськой у зображенні цих авторів має вигляд безвольної і нерішучої людини, яку Сергій буквально примусив до активних дій.

Так, священик А. Чулей твердить, начебто великий князь московський Дмитрій Іванович «не наважувався на жодну (?!) акцію державних масштабів без поради і благословення преподобного Сергія» (ЖМП, 1972, № 7, с. 43). А ось яким малює князя Дмитрія Донського *«Житіє преподобного Сергія», укладене патріархом Московським* і всієї Русі Алексієм (Симанським): «У тяжку годину татарського іга, перед вирішальною битвою з Мамаєм, великий князь у збентеженні (?!) стояв перед лицем святого ігумена і питав: «Чи протистати мені лютому ворогові?» І преподобний Сергій озброїв князя вірою і молитвою та дав йому ченців Пересвіта і Ослябю на підкріплення» (там же, с. 68).

На протилежність «збентеженому» Дмитрію Сергій зображується сучасними православними богословами і церковними проповідниками рішучою й ініціативною людиною, яка добре знає, чого вона хоче, завжди уміє добиватися свого. Усе залежить тільки від нього. Він підштовхує великого московського князя на рішучі дії, благословляє його на переможну боротьбу. «І господь,— говориться у вищезгаданому житії,— за молитвами і заради благословення преподобного Сергія (?!) дав перемогу руському воїнству на полі Куликовому» (там же).

Справа доходить до того, що деякі з сучасних православних богословів, говорячи про Мамаєве побоїще, навіть не згадують імені князя Дмитрія Донського.

«У 1380 році,— читаємо в офіційному органі руської православної церкви,— преподобний Сергій благословив двох своїх ченців на смертну битву з татарськими військами» (ЖМП, 1977, № 6, с. 61). І більше жодного слова ні про саму битву, ні про її безпосередніх учасників — начебто крім Сергія Радонезького до неї ніхто не причетний.

Проте благословення Сергія Радонезького, як це видно з літопису і житійного матеріалу, було символічним актом, до того ж здійсненим уже після того, як князь Дмитрій зі своїм оточенням усвідомив можливість і необхідність рішучих дій проти ординських поневолювачів, ретельно підготувався до вирішальної битви з полчищами Мамая, зібрав необхідні військові сили, розробив план походу. Отже, благословенням не починалася підготовка великого московського князя до Куликовської битви, як твердить церква, а завершувалась. Це був акт хоча й обов'язковий за умовами того часу, але значною мірою формальний, що відігравав роль напуття, яке потім уже витлумачили як вирішальну передумову історичної перемоги (при невдалому закінченні битви про це благословення просто забули б).

Навіть у деяких православних богословів і церковних істориків минулого можна зустріти признання, що справжнім переможцем у битві на Куликовому полі був Дмитрій-полководець, якого народ не випадково нарік Донським. Так, відомий богослов і церковний публіцист XVI століття Максим Грек писав, полемізуючи з астрологами, які всі вчинки людей обгрунтовували впливом на них зірок і планет, що московський князь Дмитрій Донськой розгромив у 1380 році полчища Мамая «не зореглядною фортуною, а воєводською мудрістю і спритністю розуму» (цит. за: БТ, зб. 16, с. 171).

Відзначимо, що руська православна церква не знайшла за потрібне канонізувати князя Дмитрія Донського, очевидно, тому, щоб не применшити заслуг Сергія Радонезького, не затьмарити його слави як «святого ігумена землі руської».

Сергію Радонезькому як загальноруському святому сучасне духівництво приписує (так само, як і «святителю» Гермогену) вирішальну роль у вигнанні з країни у 1612 році польських інтервентів. Послухати богословів і церковних проповідників, так у ті «смутні часи» країна «була врятована молитвами преподобного Сергія»

(ЖМП, 1972, № 7, с. 44). А як же бути з самовідданністю народних мас, з громадянським подвигом нижегородця Кузьми Мініна і полководницьким мистецтвом князя Дмитрія Пожарського? Усе це зведено нинішніми поборниками руського православ'я до рівня другорядних факторів, які не відіграли, на їх думку, скільки-небудь значної ролі в історичних подіях.

Хоч які б факти загальнонаціональної боротьби російського народу проти польських загарбників розглядались ідеологами сучасного православ'я, у них незмінно виділяється вирішальна роль «заступництва» Сергія Радонезького, його безпосередня містична участь у подіях того часу.

Ось найхарактерніші приклади.

Нижегородський земський староста Кузьма Мінін закликав своїх співгромадян стати на захист Вітчизни, яку топтали інтервенти. Що спонукало його так зробити — почуття патріотизму, ненависть до загарбників, біль за сплюндровану рідну землю? Ні, заявляють богослови, «для нього рішучою спонукою підняти ополчення було явлення преподобного Сергія Радонезького, який закликав іти на звільнення Москви» (ЖМП, 1973, № 10, с. 71).

А тепер згадаємо про характеристику сучасною церковною пресою стану самих ополченців, що наближалися до Москви. Виявляється, якщо вірити богословам, всі ополченці були охоплені страхом («начальники же и все ратные люди быша в великой ужасти, како на таковое великое дело итти»). До того ж і сильний вітер бив їм в обличчя, заважаючи рухатись у потрібному напрямку («ветру же бывшу велию от Москвы противу их, они же наипаче устрашишася от того и попадоша с великим ужасом»). Одне слово, дуже погані були справи в ополченців, які йшли на Москву мимо Троїце-Сергієвої лаври.

Та вийшов з іконами на дорогу архімандрит лаври Діонісій («преподобний чернець-патріот») і став благословляти ополченців, примовляючи: «Бог з вами і великий чудотворець Сергій на поміч». Умить все змінилося — «велие чудо туто содеяся угодником пресвятой и живоначальной троицы великим чудотворцем Сергием — молитвами ево единым часом страх ото всей рати отъяхся и на храбрость превратих». Навіть погода змінилася і стала сприяти ополченцям («ветер бысть в тыл всей рати»), що викликало радість у всіх ратних людей (ЖМП, 1973, № 10, с. 72—73).

Немає необхідності пояснювати, що таке тлумачення способу дій ополченців грубо спотворює справжній стан речей, применшує реальні заслуги народних мас, які винесли весь тягар звільнення Москви від іноземних інтервентів, і тому глибоко образливе для пам'яті визволителів столиці. Ми шануємо героїзм наших далеких предків, знаючи, що саме їм, безіменним ратним людям, добровольцям визвольного походу, а не «молитовному заступництву» Сергія Радонезького зобов'язана країна своїм звільненням від чужинців.

Ідеологи сучасного руського православ'я, характеризуючи інших руських святих, також намагаються приписати реальні заслуги народних мас містичному «заступництву небесних сил». Наприклад, автор статті «Митрополит київський Петро, святитель московський» намагається переконати своїх читачів, начебто народні маси, що виступали проти ординських завойовників, які неодноразово робили спустошливі набіги на Русь, уповали не на свої власні сили, а на допомогу неба. І добивалися вони цієї допомоги нібито через «молитовне звернення» до митрополита Петра. «У хвилину небезпеки, що насунулась на столицю і всю Руську землю,— говориться у статті,— народ шукав заступництва у свого спасителя, який ніколи не залишав свою паству в біді і горі» (ЖМП, 1976, № 12, с. 64). Таким чином, усе те, чого народ досяг своїми силами, церква відняла у нього і віднесла повністю до «заслуг» митрополита Петра.

У 1581 році війська польського короля Стефана Баторія, що вторглися на руську землю, обложили Псков. Самовіддані псковичі вчинили рішучий опір загарбникам, не пустили їх у місто. Так було насправді. А ось як зображена ця історична подія в церковній літературі нашого часу: «Облога міста заступленням божої матері і предстательством псковських святих закінчилась» (ЖМП, 1976, № 1, с. 74). І тут та сама картина: реальні заслуги наших предків безцеремонно відібрані церквою і приписані святим.

Улітку 1675 року біля стін Почаївського монастиря з'явилися татарські війська. Почалась облога, але продовжувалася вона недовго: через три дні загарбники зникли так само швидко, як і з'явились. Їх зникнення було зумовлене тим, що до Почаєва наближалась армія Костянтина Острозького, яка поспішала на допомогу обложеним. Такі історичні факти. А в сучасній церков-

ній пресі наведена давня легенда, створена в чернечому середовищі. За цією легендою Почаївський монастир був звільнений від «агарянського нашестя» не погодженими і самовідданими діями захисників, а все тими ж «небесними силами» — «за молитвами преподобного Іова і заступленням богоматері» (ЖМП, 1973, № 11, с. 13). Автор проповіді «Почаївська святиня» не пошкодував чорної фарби, щоб зобразити обложених безпомічними, розгубленими людьми, які втратили впевненість у своїх силах, полишили «всяку надію на земну допомогу» й уповали тільки на чудо. За молитвами святого Іова Почаївського, запевняє проповідник, чудо відбулося: над монастирем з'явилася богородиця, оточена «ангелами з оголеними мечами». Приголомшені цим явищем вороги ужахнулися і «охоплені страхом побігли від гори Почаївської, кидаючи зброю» (ЖМП, 1978, № 9, с. 22).

Розглянуті нами прийоми тенденційного висвітлення життя і діяльності руських святих не вичерпують усіх засобів, за допомогою яких ідеологи сучасного руського православ'я спотворюють в інтересах церкви вітчизняну історію. При зовнішній різноманітності цих прийомів усім їм притаманна внутрішня єдність. Вони розраховані на те, щоб реабілітувати в очах громадян соціалістичного суспільства реакційних церковно-політичних діячів минулого, шанованих церквою, і створити руському православ'ю репутацію соціально прогресивної сили, яка нібито справила позитивний вплив на історичний процес.

Оскільки ці обидві цілі явно хибні і не можуть бути досягнуті за допомогою об'єктивного аналізу історичного процесу, богословсько-церковні кола Московської патріархії фальсифікують історію нашої країни, використовуючи для цього будь-яку можливість, у тому числі і культ руських святих, поважливе (і водночас некритичне) ставлення віруючих до шанованих ними «угодників божих». Піддати аргументованій критиці цю фальсифікацію — актуальне завдання радянської історичної науки, висновки якої повинні стати надбанням кожної радянської людини.

ПРОПАГАНДА ЧУЖИХ СОЦІАЛЬНО-МОРАЛЬНИХ ІДЕАЛІВ

Крім розглянутих вище, культ святих виконує в сучасному руському православ'ї й інші функції. Зокрема, він служить пропаганді серед віруючих радянських людей християнських соціально-моральних ідеалів. За допомогою цього культу духівництво руської православної церкви популяризує такі норми громадського і особистого життя, які з точки зору православ'я вважаються найповнішим і точним вираженням заповітів Ісуса Христа.

Ідеологи сучасного православ'я знають, що приклади діють на людей сильніше, ніж розумування. Тому в процесі спілкування з віруючими церковні проповідники намагаються підкріпити свої повчання про християнський спосіб думок і дій прикладами з життя святих, максимально використовуючи принцип наочності і фактор конкретності — все те, що справляє вплив і на уми парафіян, і на їхні почуття. А щоб образ того чи іншого «угодника божого» сильніше запав у душі сьогоднішніх парафіян православних храмів, йому стараються надати привабливість і з соціальної точки зору, і з моральної. «Вплив святих на моральне життя суспільства,— заявив митрополит Алексій (Ридигер,) виступаючи на одній з міжцерковних християнських конференцій,— не потребує коментарів. Являючи собою образи духовно-моральної чистоти, спонукувані благочестивою любов'ю,— вони тільки прикладом свого життя покоряли і навчали неосяжну кількість людей» (ЖМП, 1980, № 1, с. 61).

У сучасних богословських статтях і храмових проповідях руських святих характеризують як соціально значущих і прогресивно настроєних церковно-політичних діячів, як людей з найпозитивнішими особистими якостями. Їх наділяють такими рисами, як широка демократичність, справжнє людинолюбство, велика доброта, глибока сердечність, співчутливість і некорисливість, готовність трудитися заради благополуччя ближніх, поважне ставлення до простої людини, тобто якостями, привабливими для парафіян-трудящих, які сформувалися в демократичному і гуманному соціалістичному суспільстві.

Ось, наприклад, як зроблено це у проповіді протоієрея В. Сокальського, присвяченій прославленню «всіх святих землі Руської» (ПВ, 1975, № 7, с. 16—18). Проповідник згадав дев'ять руських православних святих, які жили

в різний час. При цьому він постарався так охарактеризувати кожного з них, щоб сучасні віруючі сприйняли «угодників божих» як близьких собі по духу і моральному обличчю людей, з яких можна і треба брати приклад.

Про княгиню Ольгу сказано гранично коротко: вона прославилася «добротою свого серця».

Антоній Печерський охарактеризований як людина, якій органічно чужими були користолюбство і пристрасть до земних благ: він «не мав ні золота, ні срібла».

Про Феодосія Печерського говориться, що він здобув славу не якимись особливими подвигами, а «своєю особистою працею на будівництві великої печерської церкви», «постійним піклуванням про добробут кожної людини (?!)», а також тим, що, користуючись своїм чернечим авторитетом, «захистив нещасну вдову від неправедного судді».

Князь чернігівський Никола Святоша звеличується проповідником за те, що той, забувши своє князівське минуле, «покірно ніс послушництво на монастирській кухні, у пекарні, був сторожем при монастирській брамі, прислуговував за трапезою».

Сергій Радонезький окремо виділений у проповіді передусім за те, що, як ігумен ним же заснованого монастиря, «у своєму великому смиренні служив усім, виконуючи найважчі роботи: власними руками будував житла для братії, колов дрова, молов зерно на ручних жорнах, варив їжу, шив одяг і взуття, носив воду на гору і ставив відра біля келії кожного».

Митрополита київського Макарія проповідник славив за те, що цей ієрарх ціною власного життя врятував селян одного села від знищення їх кримськими татарами («люди поховалися в лісі, а святитель Макарій був убитий перед святим престолом»).

Серафиму Саровському, який у проповіді схарактеризований як «проста руська людина», приписані протоієреєм «звичайні людські подвиги»: допоміг бідному селянинові знайти коня, украденого злодіями; своєю молитвою зцілив хвору дружину одного хлібороба та ін.

Приблизно те саме сказано в проповіді В. Сокальського і про решту згадуваних ним святих.

Завершує наведені вище характеристики руських православних святих такий висновок: спільною рисою всіх

цих «угодників божих» було те, що їхні серця «полум'яніли в служінні людям».

Неважко помітити, що в усіх згаданих святих протоієрей В. Сокальський виділив не найістотніші риси, за які їх прославила руська православна церква і приєднала до «лику святих», а лише привабливі для віруючих радянських людей. Розрахунок простий: подати парафіянам святого так, щоб віруючі радянські громадяни сприймали його як людину, що жила нехай і в далекі часи, але за своїми людськими якостями близька людям XX століття, які живуть у соціалістичному суспільстві.

Цим же прийомом приписування «угодникам божим» привабливих соціально-моральних рис широко користуються й інші церковні проповідники, а також автори богословських статей.

Ось лише кілька конкретних прикладів.

Заслуги Сергія Радонезького ігумен Марк (Лозинський) вбачає в тому, що «преподобний» начебто «йшов назустріч усім скривдженим і знедоленим, примиряв тих, хто свариться, зцілював немічних» (ЖМП, 1972, № 12, с. 35).

Достоїнство єпископа Тихона Задонського протоієрей І. Сорокін бачить у тому, що «святитель» «чуйно відгукувався на матеріальні нужди бідарів» (ЖМП, 1975, № 2, с. 69).

У Арсенія Комельського протоієрей І. Гіляшев окремо виділяє «безкорисливе служіння людям» (ЖМП, 1975, № 10, с. 41), хоча характер цього служіння ніяк не розкривається.

Про Іоанна Тобольського протоієрей А. Просвирнів пише, нібито його життя «світилося високими чеснотами» і сам він начебто був «благорозсудливий, до бідних співчутливий, милостивий» (ЖМП, 1976, № 5, с. 57). А ігумен Палладій (Шиман) додає, що «святитель» був «близький до різних за своїм суспільним становищем людей», щодо яких він буцімто виявляв «безмежну доброту і щедрість» (ПВ, 1977, № 5, с. 28).

Пафнутія Боровського протоієреї Т. Орлов і А. Трубачов звеличують за те, що цей «угодник божий» «простих людей називав братами» (ЖМП, 1977, № 6, с. 64).

Про єпископа Іоасафа Бєлгородського, кріпосника і самодура, усе той же ігумен Палладій (Шиман) захоплено пише: «Мимоволі дивуєшся тому, скільки добра зробив він у своєму житті бідним, знедоленим, нещасним,

скільки утішань приніс тим, хто проливає сльози» (ПВ, 1977, № 5, с. 30).

У такому самому дусі характеризує сучасна церковна преса і недавно канонізованого митрополита Інокентія (Веніамінова), твердячи, зокрема, нібито він «усього себе віддавав на служіння меншій братії» (ЖМП, 1978, № 2, с. 34).

Усі ці висловлювання ідеологів сучасного руського православ'я мають на меті єдине — примусити сьогоднішніх віруючих, які живуть у принципово інших соціальних умовах, ніж жили шановані ними «угодники божі», сприймати святих і як об'єкти містичного поклоніння, і як носіїв передових соціально-моральних ідеалів, співзвучних тим, які панують у соціалістичному суспільстві.

Із змісту перших двох розділів книги видно, що наведені вище характеристики руських святих, які даються сучасним духівництвом, не мають нічого спільного з справжнім обличчям шанованих церквою «угодників божих», їхнім реальним життям і діяльністю. Але рядовим парафіянам православних храмів вірогідні дані про святих невідомі. Вони знають про «угодників божих» тільки те, що повідомляє їм парафіяльний священик у проповіді. Переважно від проповідника узнають вони біографію святого й інформацію про церковно-політичну діяльність останнього. З цього самого джерела одержують сучасні віруючі відомості про погляди «угодників божих», а також про оцінку цих поглядів церковними інстанціями Московської патріархії. Деякі відомості черпають рядові прихильники руського православ'я з церковних служб, присвячених тому або іншому святому, а також з богословських статей, що публікуються на сторінках офіційних видань руської православної церкви.

Тому і ми будемо брати факти для оцінки соціально-етичних поглядів православних святих (поглядів найхарактерніших, пропонованих віруючим радянським людям для прийняття до відома і керівництва) не з маловідомих богословських публікацій минулого, не з дореволюційних церковних видань, а із статей, доповідей, заміток і проповідей, що публікуються в сучасній церковній пресі.

Які ж соціально-моральні норми, принципи та ідеали пропонує нині руська православна церква від імені своїх святих віруючим радянським людям? На яких повчаннях «ревнителів віри і поборників благочестя» акцентується

нині увага парафіян православних храмів? Нарешті, чого домагаються ідеологи сучасного православ'я за допомогою культу святих?

Знецінюють земне життя і закликають до втечі від світу. Є одне біблійне висловлення, яке ідеологами сучасного руського православ'я наводиться не часто: «Не любіть світу, ні того, що у світі; хто любить світ, у тому немає любові отчої» (1 Іоан. 2 : 15). Тим часом у наведеній фразі висловлена одна з центральних християнських ідей — думка про малоцінність і внутрішню порочність земного буття порівняно з буттям небесним, яке начебто існує у «загробному світі». Віками пропагувалася ця думка, покликана виправдати в очах знедолених мерзотності навколишнього життя, органічну порочність експлуататорського ладу, що видавалися за природний стан усього людства в цілому.

Особливо презирливо ставилися до світу, земного буття людей ченці. Таке ставлення було для них своєрідним засобом самозахисту: завдяки йому релігійно виправдовувалися властива чернецтву самоізоляція, відмова від нормального життя, визнання ченців «непохованими мерцями». А оскільки переважна більшість святих — ченці, то немає нічого дивного в тому, що осуд реального земного буття («осудження всього мирського») займає в їхніх поглядах одне з головних місць. Про це промовисто свідчить житійний матеріал, у тому числі і той, який публікується в сучасних церковних виданнях.

Так, «Журнал Московской патриархии» (1972, № 8) без жодних коментарів і яких би там не було застережень передрукував такі характеристики Сергія Радонезького, дані його учнем Єпіфанієм: «Уся турбота його була про те, щоб розум не припав до жодних земних речей і житейських клопотів»; він «знехтував усі красоти світу цього» (с. 41, 45).

У статті архієпископа Михайла (Чуба) «Учення святителя Тихона Задонського про істинне християнство» дуже часто цитуються найрізноманітніші висловлення цього святого. Наведена там і така красномовна фраза (узята з книги «Про істинне християнство», в котрій, за твердженням архієпископа Михайла, «як у фокусі, зосереджені найзаповітніші думки святого архіпастиря»): «Христос... як словом, так і життям своїм навчив нас суєту мирську зневажати і так входити в небесне царство» (ЖМП, 1971, № 10, с. 72).

Переоповідаючи в короткій проповіді основні думки «святих отців» [1], інший ієрарх руської православної церкви вважав за необхідне виділити таку тезу: «Поривання до небесного вище за все, бо ніщо земне не є гідне людини, створеної за образом і подобою божою» (ЖМП, 1972, № 12, с. 36).

Сучасні церковні проповідники твердять, посилаючись на повчання Серафима Саровського, що «земні радощі дуже нетривкі». На доказ вони наводять таке висловлення «преподобного»: «Ніхто не може зажити страху божого, доки не звільниться від усіх турбот житейських» (ЖМП, 1978, № 7, с. 41—42).

Антигромадський зміст таких повчань очевидний. Вони покликані знецінити в очах віруючого єдину реальність, яку він має у своєму короткому житті,— його земне життя з матеріальними, соціальними і духовними цінностями. Знецінити для того, щоб усе це не відволікало релігійну людину від дум про «потойбічний світ», де їй обіцяні церквою «вічне блаженство» або «вічні муки», про «царство небесне», яке є не чим іншим, як світом ілюзій.

Та, можливо, ми згустили барви? Можливо, церковні заклики «не любити світу» означали вимогу «не любити пороків у світі», як це твердять ідеологи сучасного руського православ'я? Ні. Порівняння численних висловлень на цю тему як руських святих, так і загальноправославних (ідеї останніх так часто наводяться на сторінках сучасних богословських видань, що їх аж ніяк не можна ігнорувати) не залишає жодних сумнівів у тому, що запереченню піддається світ у цілому, а не якісь його окремі прояви.

Звернімося до самих висловлень.

Усі житейські турботи людини — усі без винятку! — оголошені святими від імені церкви або нікчемними, або порочними. Будь-які вимоги реального життя — будь-які! — третируються «угодниками божими» як ганебна «спокуса». Усі земні уподобання — усі без винятку! — визнаються обтяжливими для християнина, який прагне «особистого спасіння». Земне щастя незмінно

---

[1] «Святими отцями», або «отцями церкви», у православ'ї називають найавторитетніших церковних діячів минулого — головним чином періоду перших семи загальнохристиянських соборів (IV—VIII ст.).

характеризується святими як «пусте і примарне». Хоч про які людські пристрасті йшлося б, «угодники божі» говорять про них з обуренням і тлумачать їх тільки негативно.

Ідеологи сучасного православ'я з гордістю констатують, зокрема, що глибоко шанований церквою Іоанн Златоуст включає до християнських чеснот таку лінію поведінки віруючого, як «зневага до справжнього життя» (ЖМП, 1972, № 4, с. 73).

Заслугу іншого загальнохристиянського святого — Пимена Великого нинішні ревнителі руського православ'я вбачають у тому, що він усе своє життя вів «мужню боротьбу з плотськими пристрастями і мирськими уподобаннями» (ЖМП, 1972, № 10, с. 34).

Про Єфрема Сіріна сучасні церковні автори пишуть з похвалою, що все життя «преподобного» було «аскетичним подвигом»: він «геть-чисто зрікся земних уподобань» і для нього була характерна постійно підкреслювана «відмова від пристрасті до світу» (ЖМП, 1974, № 1, с. 74).

Миколая Мирлікійського сучасне православне духівництво всіляко звеличує за те, що цей «чудотворець» переборов у своєму земному житті «пристрасті і похоті, усі спокуси світу цього» (ЖМП, 1976, № 5, с. 28).

На прикладах із життя православних святих віруючим радянським людям навіюють, що істинний учень Христа повинен бути «байдужий до тимчасового і тлінного» (ЖМП, 1976, № 10, с. 75) і що найповніше земне щастя у порівнянні з «небесним блаженством», уготованим «всевишнім» для «обранців божих», «менше значить, ніж крапля води у порівнянні з морем» (ЖМП, 1977, № 6, с. 25).

Як логічний висновок з цих повчань сприймаються духівництвом і віруючими заклики святих до втечі від світу, з тим щоб саме таким чином усунути зі свого шляху перешкоди справі «особистого спасіння». Приклад такої втечі, реалізований святими в чернечій самітності, характеризується православними ідеологами (у тому числі й сучасними) як найвірніший спосіб досягнення «вічного блаженства в загробному світі». Доводячи своїм читачам, яке це велике благо «спасатися» не у звичайній житейській обстановці, а у «віддаленні від усіх земних турбот і клопотів», початкуючий богослов пише з неприховуваним захопленням: «Це — блага доля, це те,

що необхідне людині, тому що житейські турботи відвертають душу від бога, вносять у неї нечисті óбрази, привертають до тимчасового і земного... Бо чим більше прив'язується наше серце до земного, чим більше приділяємо піклувань і турбот тимчасовому, тим далі віддаляємося від бога. А у віддаленні від бога наше життя набуває смислу тимчасового» (ЖМП, 1971, № 4, с. 42).

Усі ці повчання, взяті сучасним духівництвом з богословського арсеналу православних святих і звернені до сьогоднішніх парафіян, глибоко реакційні, тому що створюють (принаймні, можуть створити) у віруючих радянських людей глибоко помилкове уявлення про цінності соціалістичного способу життя. Тим самим завдається шкоди духовному розвиткові релігійної частини радянських громадян, їх формуванню як суспільно значущих особистостей, здатних створювати, зберігати і передавати у спадщину грядущим поколінням цінності матеріальної і духовної культури.

Справді, чим збагатить сьогоднішнього віруючого припис недавно приєднаного до «угодників божих» митрополита Інокентія (Веніамінова) про те, що релігійна людина повинна користуватися земними благами «як тимчасовий відвідувач, не приліплюючи до них свого серця» (ЖМП, 1975, № 4, с. 69)?! Тільки одним — зневажливим ставленням до тих матеріальних і духовних цінностей, які створюють людині нормальні умови для її життя і діяльності.

А що дасть нинішньому парафіянинові православного храму таке напучення, яке звеличує Кирила Білозерського за те, що він «од молодого віку земних цурався речей», «розкіш і красу світу цього мав за ніщо» (ЖМП, 1977, № 12, с. 25)?! Нічого, крім хибного переконання, мовбито в реальному світі немає нічого такого, чим віруючій людині варто було б по-справжньому дорожити.

Інакше кажучи, наведені вище приписи церкви, підкріплені авторитетом святих, орієнтують віруючих радянських людей на соціальну пасивність, байдужість до долі світу і своєї країни, знецінюють у їхніх очах реальні земні радощі і жалі, сіють сумніви щодо необхідності дальшого удосконалення умов матеріального життя суспільства, паплюжать житейські турботи людини, вважають за ніщо ту шану, яка віддається суспільством своїм найвидатнішим громадянам, і т. п.

Розумування святих про «тлінність» і «малозначущість» усього земного, настійно повторювані ідеологами сучасного православ'я у статтях і проповідях, часом набувають антипатріотичного звучання. Заявив же автор проповіді «Шлях до вічного життя», нічтоже сумняшеся: «Не земля, а небо — істинна наша вітчизна» (ЖМП, 1977, № 6, с. 25).

А частіше ці розумування стосуються сфери міжлюдських взаємин, у якій віруючим пропонують керуватися принципом: «Любов до бога повинна бути вище всіх земних уподобань» (ЖМП, 1976, № 10, с. 76).

Пропаговані церквою повчання святих, що знецінюють земне життя і закликають віруючих до втечі від нього, органічно чужі тим соціально-моральним принципам, які утвердились у соціалістичному суспільстві. Вони суперечать нормам нашого способу життя, що справляють вирішальний вплив на формування духовного обличчя радянських людей, у тому числі і віруючих.

Прославляють аскетизм як ідеальну форму християнського життя. Прямим наслідком християнського вчення про нікчемність і порочність реального земного буття і вимоги втечі від гріховного світу є пропаганда аскетизму як практичного заперечення загальноприйнятих норм людського життя.

За церковними уявленнями, аскет — це людина, що «померла для світу», «непохований мрець», який усім своїм існуванням кидає виклик природі (виснажує тіло голодом, холодом, безсонням, усілякими каліцтвами тощо) і суспільству (цурається людей, ігнорує суспільні відносини, що склалися, причому робить це не з примусу чи користі ради, а суто добровільно, в ім'я «особистого спасіння» та з інших виключно релігійних мотивів). Іншими словами, аскет — це людина, що веде протиприродний і асоціальний спосіб життя. Саме її і прославляє православна церква, пропонуючи віруючим як християнський релігійно-моральний ідеал.

Теоретично аскетом є кожен чернець, а оскільки переважна більшість руських (та й загальнохристиянських) святих — особи чернецького чину, то до найважливіших чеснот «угодників божих» неодмінно відносився агіографами й аскетичний спосіб життя. Кожного з «преподобних» присвячене йому житіє характеризує насамперед як аскета і лише після цього вказує на інші риси його особистості або види діяльності.

До головних виявів аскетизму, реалізованих «ревнителями віри і благочестя», поборники православ'я відносять систематичне і виснажливе голодування, піднесене до рівня принципу,— найсуворіший піст. Тому практично в кожному житії докладно описані ті способи голодування, які вибирав святий (точніше, які приписував святому його агіограф).

Так, у «Житії святителя і чудотворця Миколая Мирлікійського» говориться, начебто він «був постником раніше, ніж звик вкушати їжу». Далі йде оповідання, яке навіть серйозні церковні історики і богослови минулого характеризували як «благочестивий вимисел». Своє «небияке постування» майбутній «святитель» проявляв у тому, що «по середах і п'ятницях вкушав молоко матері тільки один раз, і то ввечері, після закінчення батьками звичайних молитв» (Жития святых, кн. 4, с. 175).

Такий самий спосіб життя приписаний агіографами і Сергію Радонезькому, як це видно з його житія (див.: ЖМП, 1972, № 7, с. 63).

Хоч про якого б святого говорили сучасні автори богословських статей і церковні проповідники, вони неодмінно підкреслюють суворе дотримання кожним «угодником божим» християнських постів: про Питирима Тамбовського — для нього було характерне «суворе постування» (ЖМП, 1974, № 12, с. 66); про Серафима Саровського — «харчувався він сухим хлібом, овочами» (ЖМП, 1975, № 1, с. 36); про Ферапонта Білозерського — «перебував у всякому послушенстві і постах» (ЖМП, 1976, № 6, с. 77); про Пафнутія Боровського — «з їжі брав гірше», «в понеділок і п'ятницю не їв взагалі, а в середу — сухоїдіння» (ЖМП, 1977, № 6, с. 64). І так про кожного святого.

«Аскетичні подвиги» — це таке виснажування себе всілякими непосильними і нікчемними заняттями (багатоденне стояння на камені — стовпі; носіння вериг — важких металевих ланцюгів, оков, кілець, надітих на голе тіло; перенесення з місця на місце важелезних каменів; спорудження і розбирання кам'яних стін і т. п.). З «духовних подвигів» святого, пише про Серафима Саровського протоієрей Ф. Троїцький, «найзнаменніше» тисячоденне колінопреклонне молитовне стояння на камені: узимку «преподобний» молився, стоячи на малому камені в келії, а влітку — на великому камені в лісі. Борючись із «гріховними помислами і бажаннями», він

«виснажував плоть свою», носячи вериги та здоровезний мішок з гострим камінням і займаючись важкою фізичною працею. Коли його запитували, навіщо він це робить, Серафим відповідав: «Томлю томящего мя» (ЖМП, 1976, № 8, с. 24).

Чого тільки не робили християнські аскети з власним тілом («грішною плоттю»), якщо вірити агіографам: батожили, віддавали на поживу комарам і мошкарі, морозили взимку і морили спекою влітку, не дотримувалися навіть мінімальних гігієнічних вимог.

Ось, для прикладу, як описані «подвиги» декого з них у книзі архієпископа Філарета (Гумилевського) «Скорочена історія руської церкви» (СПб., 1877).

Феодосій Печерський: «Інколи в задушливу ніч голий віддавав своє тіло на поживу комарам і мошкам, кров текла по ньому, а він покірно пряв вовну» (с. 52).

Іоанн Затворник: «Викопав яму, сів по груди і засипав себе землею; у такому стані пробув увесь великий піст; ноги його горіли, жили корчились, жар пожирав нутрощі; Іоанн радувався духом, не відчуваючи гріховного вогню» (с. 51).

Никита Стовпник: «Сів голий у багнистому місці; рої комарів і мошок обсипали його і покрили кров'ю тіло його» (с. 54).

Через сто років такі самі описи знаходимо ми і на сторінках сучасної церковної преси. Антоній Великий: «Завжди постився, одяг був у нього внизу волосяний, а зверху шкіряний, і його зберіг він до кончини; з тіла не змивав нечистоти водою, і ніг ніколи не мив, і навіть просто не опускав їх у воду, крім випадків доконечної потреби» (ЖМП, 1973, № 7, с. 32).

Серафим Саровський: «Комарі та інший лісовий гнус хмарами вились біля нього і впивалися в його тіло, але подвижник терпеливо переносив їх укуси» (ЖМП, 1976, № 8, с. 24).

Олександр Свирський: «Оголений до пояса молився в лісі до ранкового співу, весь покритий комарами і мошками»; перед смертю просив зв'язати його, кинути в глухе болото і потоптати ногами (ЖМП, 1978, № 6, с. 74, 76).

Неодмінною умовою «істинного аскетизму» вважався розрив родинних уз, відмова від будь-якого спілкування з батьками. Наприклад, про давньохристиянського святого Пимена Великого (V ст.) «Журнал Московской патриархии» (1971, № 9) повідомляв своїм читачам таке.

...Подвижник чернечив разом зі своїми рідними братами в Єгипті. Мати, яка давно не зустрічалася з ними, захотіла побачити синів. Далі нехай говорить сам автор розповіді: «Побачивши її, вони кинулися назад і замкнули двері перед очима її. Мати за дверима гірко плакала і кричала їм: Дайте подивитися на вас, діти мої любі! Почувши це, авва Анувій підійшов до авви Пимена і сказав: Що нам робити з цією старицею (і це про матір! — *М. Г.*), яка плаче біля дверей? Пимен, ставши поблизу дверей і почувши, що вона гірко плаче, сказав їй: Що ти так кричиш, старице? Мати, почувши голос сина, почала ридати ще голосніше і благала крізь сльози: Хочу вас бачити, діти мої! Що буде з того, що я подивлюся на вас? Чи не мати я вам? Чи не я вигодувала вас? Я вже вся сива. Але, почувши голос твій, я вся збентежилась. Старець говорить їй: Ти хочеш бачити нас тут чи на тому світі? Вона відповідала: Якщо не побачу вас тут, чи справді побачу там? Старець сказав: Якщо вирішиш не бачити нас тут, то там неодмінно побачиш. Тоді з радістю (?!) мати пішла від дітей своїх.— Якщо справді я їх побачу там,— говорила вона,— то не хочу бачити їх тут» (с. 62).

Цю оповідку не можна читати без жаху. Викладена в ній історія знущання синів з рідної матері вражає своєю нелюдськістю. Вражаючим є й те, що опублікована вона не у збірнику багатовікової давності, а в сучасному церковному виданні і, отже, адресована сьогоднішнім парафіянам православних храмів, громадянам соціалістичного суспільства, де виховується найшанобливіше ставлення до матері.

Якщо Пименові Великому церква поставила в заслугу небажання спілкуватися з матір'ю, то Олександру Свирському — відмову побачитися з батьком. У житії цього святого говориться, що майбутній «преподобний» таємно пішов з дому в 19 років і став спочатку послушником, а потім ченцем Спасо-Преображенського монастиря на острові Валаамі. Дізнавшись, де перебуває син, у монастир приїхав батько і почав просити ігумена про побачення з утікачем. «Ігумен,— пише А. Вольгін, переказуючи житійний сюжет,— бесідував з юнаком про прохання батька, але юнак відповів, що батька побачити не може, бо помер для світу» (ЖМП, 1978, № 8,

с. 73—74). Лише загроза батька позбавити себе життя прямо біля монастирської брами примусила ігумена умовити юнака побачитися з батьком.

Ці приклади протиприродних вчинків і дій «великих подвижників віри і благочестя» ідеологи сучасного православ'я пропонують нинішній «пастві» як моральні взірці, еталони «істинно християнського життя». Пропонують рік у рік, день у день на сторінках богословських видань Московської патріархії і в храмових проповідях.

З якою метою? Мета є, навіть не одна. Прославляючи «подвиги великих християнських аскетів», сучасні православні богослови і церковні проповідники прагнуть присоромити своїх парафіян, які проявляють «недбальство у справах віри і особистого спасіння» — не дотримуються постів, вважають обтяжливим для себе регулярне відвідування храмів і перебування там від початку і до кінця богослужіння, не дуже вже щедрі на пожертвування церкві і т. п. Необхідне таке прославлення і для того, щоб прищепити віруючим радянським людям думку про те, що їхні повсякденні громадські і особисті житейські клопоти — «суєта сует» порівняно з «аскетичними подвигами» святих, що ці клопоти не мають релігійно-моральної цінності, а лише заважають справі «спасіння». Словом, прагни наслідувати подвиги аскетів і усвідомлюй, як далеко тобі до них, який слабкий ти духовно і як необхідна тобі в усьому допомога церкви.

Щоправда, останнім часом у богословсько-церковних колах Московської патріархії заговорили про так званий «новий аскетизм» (або «аскетизм у миру»), під яким розуміється не фізична втеча від світу в пустині і нетрі, що практикувалась аскетами минулого, а духовний розрив зі злом у світі, який супроводиться зануренням у глибини релігійної самосвідомості і активною зовнішньою діяльністю — безпосереднім втручанням у справи світу з «християнських» позицій.

Виступаючи з цією ідеєю на співбесіді представників руської православної і римсько-католицької церков (червень 1973 р.), митрополит Никодим (Ротов) визнав за необхідне по-новому осмислити чернецтво як конкретну форму аскетизму, щоб уникнути звинувачення в тому, що ченці-аскети — непотрібні для суспільства люди, які замкнулися в собі і дбають лише про «особисте спасіння». Заявивши, що «потрібен аскетизм особливого гатунку, який проявляється як у боротьбі зі злом і у творенні

царства божого всередині нас, так і в служінні ближнім», митрополит Никодим запропонував таке витлумачення змісту чернечої діяльності. Чернече ходіння в «пустинь» — це зовсім не пошук недосяжного нині зовнішнього усамітнення, а «занурення у внутрішні глибини духу і серця серед хвиль житейського моря»; це відчуття «присутності божественного і несотвореного» у звичайнісіньких умовах і обставинах життя. «У миру в контакті з ним і людьми, які живуть у ньому,— заявив митрополит,— для християнських аскетів є галузі, де вони можуть докласти зусилля для виховання і примноження чеснот».

Звідси трактовка «нового аскетизму» як сприяння «прогресу удосконалення світу і людини», як діяльності, спрямованої на те, щоб «удосконалювати наукові знання, ставити на службу світового розвитку технічний прогрес, розумно використовувати природні багатства, сприяти творенню миру, співробітництву народів, здоров'ю, благополуччю людства, підтримувати і зміцнювати справжнє достоїнство людини та його здорові зв'язки з суспільством» (ЖМП, 1973, № 8, с. 57, 58).

Дальшого розвитку ідея «аскетизму в миру» набула в доповіді професора Ленінградської духовної академії М. А. Заболотського «Новий аскетизм — християнська відповідь на зміну обстановки», прочитаній на одній з міжцерковних християнських конференцій. У ній, зокрема, сказано: «Сучасна аскеза — це цілковита віддача себе на служіння у сім'ї, на виробництві, у громадських відносинах, своїм сусідам, своєму місту, нарешті — усьому світові... Здійснення християнських ідеалів у власному житті і служінні світу — така природа і призначення аскетизму наших днів» (ЖМП, 1976, № 3, с. 50).

Це не що інше, як спроба ідеологів сучасного руського православ'я модернізувати традиційне християнське розуміння аскетизму з тим, щоб дещо пом'якшити антигромадський характер традиційного православного ідеалу, усунути з нього найодіозніші аспекти і тим самим зробити його привабливішим для сьогоднішніх віруючих і менш уразливим для науково-атеїстичної критики.

Однак ця модернізація не зачіпає суті християнського вчення про аскетизм як неприйняття реального світу і демонстративний розрив з ним, неважливо як

здійснюваний: чи за допомогою переселення в пустинь або дрімучий ліс, як це робили аскети минулого, чи шляхом мисленого «занурення у внутрішні глибини духу і серця», перебуваючи в гущі сучасного багатоманітного життя, як збираються це робити нинішні «аскети в миру».

Та справа не тільки в цьому. Ідея «нового аскетизму», або «аскетизму в миру»,— усього лише богословська фікція, яка не має реального змісту і яку самі поборники сучасного православ'я (навіть по-модерністському настроєні) не приймають всерйоз. Вона суперечить самій суті православного віровчення, яке зводиться у кінцевому підсумку до закликів нехтувати земним заради небесного, вбивати плоть в ім'я спасіння душі. Декларувати цю ідею можна, що й роблять сучасні православні богослови. Але реалізувати її неможливо ні за яких умов, що добре відомо тим-таки богословам,— у противному разі виявилися б підірваними догматичні устої православ'я.

Через це ідеологи сучасного православ'я обмежують свою діяльність по модернізації традиційного церковного аскетичного ідеалу найзагальнішими міркуваннями про принципову можливість «нового аскетизму», не вносячи жодних змін у суть цього розділу православного віровчення.

Нічого не змінює ця модернізація і у відношенні сучасного руського православ'я до розглянутого нами традиційного аскетизму святих, протиприродного за своєю суттю і антигромадського за змістом, а тому соціально неприйнятного для віруючих громадян соціалістичного суспільства.

По-перше, розмови про «новий аскетизм» поки що ведуться на рівні вищих церковних інстанцій і мають характер абстрактних богословських дискусій, до яких непричетні рядові парафіяни і парафіяльне духівництво в цілому. Воно, як і колись, продовжує витлумачувати аскетизм у суто традиційному дусі, навіть не згадуючи у своїх проповідях і статтях про «нову аскезу». До речі, більша частина житійного і проповідницького матеріалу, звідки ми брали наведені вище численні висловлення, що прославляють християнський аскетизм у його «класичному» вигляді, була опублікована в офіційних виданнях руської православної церкви вже після того, як ідеологи сучасного православ'я ввели в обіг поняття «новий аскетизм».

По-друге, і після висунення богословсько-церковними колами Московської патріархії ідеї «нового аскетизму» автори богословських статей і церковні проповідники, говорячи про святих, не перестають давати найхвалебніші оцінки традиційним формам аскетизму. «Угодників божих» продовжують звеличувати не за «служіння світові», а за «зречення від хворобливо-рабських (земних) уподобань і інтересів» (ЖМП, 1974, № 1, с. 74). «Аскетичні подвиги» святих не характеризуються як історичний анахронізм, що віджив своє, а по-старому оспівуються як «ідеальна форма християнського життя».

Наочний тому доказ — проповідь ієромонаха Георгія (Тертишникова) «Необхідність подвигу в духовному житті», опублікована «Журналом Московской патриархии» майже одночасно з доповіддю М. А. Заболотського про «новий аскетизм». Проповідник настійно закликає парафіян будувати своє життя за «святоотецькими взірцями», запевняючи своїх слухачів і читачів, що тільки «шлях постійного подвижництва, вказаний святими отцями» приведе віруючих до «вершин моральної досконалості і заповітної мети — Христа» (ЖМП, 1975, № 11, с. 40).

Як і до розмов про «новий аскетизм», церковна преса останніх років продовжує стару лінію: пропонує віруючим радянським людям учитися у святих «недбанню про земне» і суворо дорікає тим парафіянам, які «захоплюються суєтним світом» (ЖМП, 1978, № 6, с. 34, 35). Отже, культ православних святих, як і раніше, використовується сучасним духівництвом Московської патріархії для прославлення християнського аскетизму як «смерті для світу».

Оспівують страждання як найкоротший шлях до «спасіння». Характеризуючи у своєму «Слові на неділю всіх святих» найважливіші і повчальні періоди життя і діяльності «угодників божих», протоієрей М. Сорокін особливо наголосив на позитивному ставленні християнських «подвижників» до всіляких страждань. «Заради господа і як найскорішого єднання з ним,— з захопленням писав проповідник про православних святих усіх часів,— вони йшли на многотрудні подвиги, з радістю перетерплювали злигодні, образи, скорботи, ганьблення, хвороби, а багато хто з них віддавав себе на люту смерть» (ЖМП, 1974, № 5, с. 24—25).

Справді, якщо звернутися до житійної літератури, то можна помітити дивну одностайність агіографів в одному: усі вони виділяють у святих жадобу до страждань. Читачів запевняють, начебто для святих не було більшої радості, ніж перенесення «на славу господню» найнеймовірніших мук, у тому числі і штучно викликаних. У висловленнях «угодників божих», у їхніх повчаннях, звернених до своїх прихильників (зрозуміло, і до сучасних парафіян православних храмів), одне з центральних місць займає невтримна апологія страждань («хрестоношень» — за церковною термінологією).

Тридцять років тому «Журнал Московской патриархии» опублікував проповідь митрополита Миколая (Ярушевича) з короткою назвою «Страждання». Пропагуючи християнське ставлення до страждань, автор проповіді посилався на два приклади з життя давньохристиянських святих, запозичені зі старого збірника «Луг духовний». Проповідник вважав ці приклади повчальними для своїх слухачів і читачів, а тому виклав їх з усіма подробицями.

...Один єгипетський старець-подвижник прибув з пустині в Александрію і зайшов у храм помолитися. Там він побачив жінку в темному одязі, яка стояла перед розп'яттям Христовим і гірко плакала. Старець подумав, що це вдова, скривджена людьми, і вирішив утішити її добрим словом. Та на запитання про причину її сліз жінка відповіла: — Усе в мене гаразд: і я, і мій син здорові. Але оскільки я сама забуваю свого господа, то і господь, мабуть, забув мене і от уже скільки років не посилає мені жодної скорботи, жодного страждання, і я молюся господові, щоб він нагадав мені про себе. Здивувався пустельник відповіді жінки і сказав: — Я багато літ прожив у пустині, бачив віру багатьох, хто приходив до мене, але я вражений такою вірою цієї жінки. Люди, які люблять свого господа і бояться його, і скорботи приймають як виявлення милості божої до себе, і коли довго скорботи не бачать, плачуть за тим, що господь їх забуває.

...Праведник Веніамін, який жив у єгипетській пустині, тяжко захворів: у нього був сильний набряк, так що він не міг навіть лягти, а змушений був сидіти, не змінюючи положення. Співчуваючи його тяжким мукам, жінки плакали. Але пустельник сказав їм: — А чого ви плачете? Я радію, що господь послав мені хворобу. Ко-

ли людина здорова, вона мало думає про смерть і, не думаючи про неї, забуває до неї готуватись. А коли господь послав мені таку хворобу, я знаю, що наближаюся до смерті і думаю про неї день і ніч.

«Так,— зробив висновок митрополит,— уміли приймати страждання справжні раби божі». Далі він звернувся безпосередньо до свого слухача і читача: «Можливо, у тебе серце, страждальний і плачучий брате мій, не має жодної чи майже жодної доброї справи, можливо, ти ще нічого або майже нічого не зробив для спасіння своєї душі, для приготування її до вічного життя. От господь і посилає тобі скорботи і страждання для того, щоб ти, з терпінням переносячи їх в ім'я любові до господа, хоча б цю чесноту — терпіння і відданість волі божій — узяв з собою в дорогу до вічного і нетлінного небесного царства» (ЖМП, 1948, № 9, с. 47, 48).

Дехто з читачів подумає: чи мало що говорило православне духівництво у сорокові роки — сьогодні-то вісімдесяті! І додасть: коли йдеться про сучасне православ'я, то й повчання богословів слід брати сучасні.

Резон у цьому є, тому звернімося до висловлень і дій святих, прокоментованих на сторінках церковних видань в останнє десятиріччя.

У «Житії Антонія Великого» (IV ст.), повністю передрукованому «Журналом Московской патриархии» (1973, № 5), наведені приклади стоїчного перенесення цим «отцем чернецтва» бід і страждань, які він приймав без ремствувань. «Як сам завжди дякував господові,— пише про Антонія автор житія Афанасій Великий (IV ст.),— так і стражденних повчав бути терпеливими і знати, що зцілення... від одного тільки бога, який дає його, коли хоче і кому хоче» (с. 73—74).

Сучасна церковна преса адресує своїм читачам і такі повчання Ісаака Сіріна (VII ст.). «Ти,— звертається святий до «всевишнього»,— благоволив, щоб не був я без скорботи... Радуюсь уже тому, господи, у немощах, у скорботах, у темницях, у кайданах, у нужді... Радуючись, терплю нині немощі мої» (ЖМП, 1972, № 10, с. 40).

Серед повчань Єфрема Сіріна (IV ст.), опублікованих в «Журнале Московской патриархии», є й такі: «Якщо вразить тебе тілесна хвороба, не малодушничай, а терпи із вдячністю» (ЖМП, 1973, № 7, с. 25) або: «Самі по собі скорботи і спокуси корисні людині, роблять душу боговдатною і твердою» (ЖМП, 1974, № 1, с. 76).

Не відставали від своїх давніх попередників і руські святі, які зробили оспівування страждань лейтмотивом численних повчань на релігійно-моральні теми.

Тихон Задонський терпеливе перенесення страждань цінував вище воїнських подвигів. І ідеологи сучасного православ'я цілком солідаризуються з ним — інакше навіщо було їм публікувати на сторінках офіційного органу руської православної церкви таке, наприклад, висловлення «святителя»: «Подвиг синів віку цього полягає в хороброму опорі проти неприятеля... Але християни тоді добре подвизаються, коли біди, що насуваються, терпеливо, вдячно і великодушно зносять» (ЖМП, 1971, № 10, с. 66).

Ті самі думки висловлював, судячи з сучасних богословських публікацій, і Серафим Саровський, який заявив, зокрема, таке: «Хто переносить хворобу з терпінням і подякою, тому вона зараховується замість подвигу або навіть більше» (ЖМП, 1973, № 9, с. 74).

Наводить сучасна церковна преса і висловлення Іоанна Тобольського: «Усі прикрості людські безумовно походять від волі божої ради досягнення праведних цілей промислу божого» (ЖМП, 1976, № 5, с. 58).

Але, мабуть, найдокладніше виразив точку зору православних святих з цього питання митрополит Інокентій (Веніамінов) у своїй богословській праці «Указання шляху в царство небесне», яка була повністю передрукована «Журналом Московской патриархии» (1975, № 3—4) у порядку підготовки церковної громадської думки до канонізації цього «святителя», яка відбулася через два роки. «Під іменем хреста,— заявляв митрополит,— розуміються страждання, злигодні і прикрощі... Нести хрест свій — значить приймати і покірно зносити все, що б не трапилося з нами у житті нашому прикрого, гіркого, печального, скрутного і тяжкого... Чи трапилося з тобою яке нещастя, наприклад, чи сам ти хворий, чи дружина, чи діти...— то все терпи без злоби, без ремствування, без пересудів, без жалоби... Ми не повинні уникати страждань і злигоднів, що посилаються нам від бога, але повинні так само із смиренням і відданістю до бога приймати і зносити їх» (ЖМП, 1975, № 3, с. 73, 76).

Інколи замість висловлень святих про страждання сучасна церковна преса посилається на приклади власного ставлення тих або інших «угодників божих» до злигоднів і бідувань, що випали на їх долю. Так, у пропові-

ді архієпископа Інокентія (Леоферова) окремо виділено і відзначено «християнське терпіння і смирення, з якими преподобна черниця Анна Кашинська приймала багато бід, нещасть і гіркот» (ЖМП, 1971, № 10, с. 23).

Дуже часто на науку віруючим подають «істинно християнське» ставлення до хвороб Серафима Саровського, якого, судячи з його житія, розбійники так скалічили, що він на все життя залишився «скарлюченим» (див.: ЖМП, 1975, № 1, с. 36; 1976, № 8, с. 24).

Усі ці погляди є відвертою апологією страждань і мук. Вони не тільки протиприродні за своїм змістом, а й глибоко антигуманні за наслідками їх впливу на спосіб життя віруючої людини.

Культ страждань переконливіше будь-яких теоретичних доказів викриває християнство як релігію, що експлуатує людські нещастя і паразитує на них. Через це немає нічого дивного в тому, що апологія страждань стала об'єктом гострої науково-атеїстичної критики, настільки аргументованої, що її обгрунтованість змушені були визнати навіть деякі сучасні богослови.

Щоб уникнути в майбутньому такої критики, релігійні ідеологи здійснили ряд захисних акцій. Зокрема, у 60-ті роки, коли сучасне руське православ'я вступило у фазу інтенсивної модернізації, богословсько-церковні кола Московської патріархії внесли деякі зміни в традиційне християнське вчення про «спасенність страждань».

Так, митрополит Никодим (Ротов) у доповіді «Мир і свобода», прочитаній на міжцерковній християнській конференції, заявив, що «страждання того, хто несе свій життєвий хрест християнина, *є не просте терпіння* чужих йому і протиприродних мук, а спів-страждання, спів-розп'яття Христу, за нас померлому».

Проте, за словами митрополита, «апологети несправедливості» «глибоко перекрутили» це вчення, перетворили його в «якийсь безглуздий апофеоз страждання взагалі», «надали йому потворної форми протиприродної вимоги необхідності нібито покірного перенесення будь-якого знущання над *людиною». «Природно,— робить висновок богослов,— що прогресивні громадські діячі, особливо ті з них, у кого склався атеїстичний світогляд, нещадно викривали це перекручення»* (ЖМП, 1963, № 1, с. 41).

Можна прийняти без заперечень майже все із сказаного митрополитом Никодимом, за винятком його твердження, нібито «безглуздий апофеоз страждання взагалі» був фальсифікацією християнства, «глибоким перекрученням» його вчення, начебто зробленим нецерковними силами. Наведені вище численні висловлювання святих — як загальнохристиянських, так і руських — свідчать про те, що саме для них був характерний «безглуздий апофеоз страждання взагалі». Це вони надали християнському вченню про «спасенність» страждань тієї форми, яку доповідач назвав «потворною» й охарактеризував як «протиприродну вимогу». Але ж точка зору святих з будь-якого релігійного питання вважається мірилом православності.

Міркування митрополита Никодима можна було б зрозуміти як початок перегляду Московською патріархією традиційних поглядів руського православ'я на страждання і водночас як бажання по-новому підійти до цієї проблеми. Однак далі постановки питання справа не просунулась. Культ страждань у його найрізноманітніших виявах такий органічний для православ'я, що навіть усунення найбільш кричущих із цих виявів потребувало б ревізії всього православного віровчення, і в першу чергу богословської спадщини святих. Очевидно, пересвідчившись у цьому, ідеологи сучасного руського православ'я перестали публічно обговорювати проблему «очищення» християнського вчення про страждання.

...Минули роки. Процес модернізації руського православ'я, що так бурхливо розвивався на початку 60-х років, поступово стабілізувався. Посилилися тенденції тіснішого поєднання богословських нововведень з церковними традиціями. Зі сторінок видань Московської патріархії, з амвонів православних храмів знову зазвучали проповіді про «спасенність і «благотворність» страждань, про «спокутну силу» хвороб і т. п.

Щоправда, окремі богослови і проповідники виступають проти бездумного звеличування страждань, вбачаючи в останніх не передумову «спасіння», а перешкоду на шляху до нього. У нашому житті, заявив диякон І. Ганаба, ми неминуче стикаємося із стражданнями — і з своїми, і з чужими. І кожен має зробити все, що в його силах, щоб «перемогти їх», допомогти ближнім своїм уникнути страждань, бо «хрест для нас, віруючих, є не символом страждання, а символом перемоги над

стражданням, не символом смерті, а символом життя» (ЖМП, 1973, № 2, с. 38). Християни, вторить йому викладач Ленінградської духовної академії М. Медвєдєв, повинні прагнути до того, щоб «переборювались ворожнеча і несправедливість — ці головні джерела людських страждань» (ЖМП, 1973, № 9, с. 56).

І все-таки не цими висловленнями модерністського гатунку визначається нині точка зору руської православної церкви на страждання. Останні публікації «Журнала Московской патриархии» та інших офіційних церковних видань засвідчують, що сучасне православне духівництво продовжує традиційну для руського православ'я лінію на оспівування страждань, експлуатуючи в інтересах церкви горе, нещастя і біди віруючих людей.

Наведемо типові висловлення, взяті з праць досить авторитетних богословів руської православної церкви.

У статті професора-протоієрея О. Ветелєва «Основи християнської моральності» читаємо: «Важливо зрозуміти, що страждання необхідні тому, що немає іншого шляху для спокутування гріхів, крім шляху, вказаного спасителем і пройденого ним. Страждаючи, ми пізнаємо свої немочі, своє безсилля і, молитовно та покаянно упокорюючись перед богом, одержуємо допомогу божу і радість з господом» (ЖМП, 1975, № 7, с. 69—70). Наведені слова виражають традиційну точку зору, яка була свого часу переконливо піддана критиці митрополитом Никодимом (Ротовим).

Ще відвертіше виражений «безглуздий апофеоз страждання взагалі» у проповіді протоієрея О. Глушакова «Про боротьбу з гріхом і спасіння душ», де, зокрема, говориться: «Хвороби, як наслідок гріха, нерідко бувають для нас засобом напоумлення. Господь через них призиває до покаяння» (ЖМП, 1977, № 2, с. 41).

У проповіді архієпископа Михайла (Воскресенського) «У неділю хрестопоклінну» знову звучить та сама думка: вищий смисл життя «неминуче пов'язаний з хрестоношенням, скорботами, втратами, злигоднями» (ЖМП, 1977, № 3, с. 28).

Архімандрит Іоанн (Маслов) у своїй проповіді «Слово про хрестоношення» переповів раніше цитоване нами висловлення митрополита Інокентія (Веніамінова) про хрест і хрестоношення, а потім додав, пославшись на авторитет «святих отців», що скорботи є «проводирями, що ведуть нас у життя вічне» (ЖМП, № 7, 1977, с. 32).

Особливо захоплено і у відверто традиціоналістському дусі схарактеризував «спасенність страждань» архієпископ Пимен (Хмельовський). Господь, заявив він у проповіді «Непочуті молитви», виховує і вчить нас «через ті самі хвороби, біди й скорботи, від яких ми стараємося якомога швидше звільнитися як від важкого і неприємного тягаря», тоді як вони «необхідні для преображення наших душ, загартування їх у боротьбі, очищення їх у стражданнях і зведення їх на вищий ступінь морального достоїнства» (ЖМП, 1978, № 6, с. 38).

Так сучасне православ'я продовжує пропагувати точку зору християнських святих на страждання, хвороби і бідування як на благо, дане людині богом для її «спасіння». Інакше кажучи, і сьогодні продовжується все той самий «безглуздий апофеоз страждання взагалі», що його богослови Московської патріархії на початку 60-х років охарактеризували як «протиприродну вимогу».

Розвінчують і порочать людину, кличуть її до самоприниження. Святі — це люди, про яких духівництво звичайно говорить, що в початковий період свого життя і діяльності вони практично нічим не відрізнялися від інших смертних і лише потім були відзначені богом за їхню особливу «ревність в господі» та інші надзвичайні духовні якості. Здавалося б, при такій ситуації культ святих повинен був би прославляти і звеличувати людину як таку, сприяти самоутвердженню особи.

Та насправді культ святих «угодників божих» порочить людину, підриває її впевненість у собі. Тому не випадково К. Маркс охарактеризував релігію як «самосвідомість і самовідчування людини, яка або ще не знайшла себе, або вже знову себе втратила»[1].

Церкві потрібні люди, позбавлені власного «я», невпевнені в собі, які в усьому покладають надії не на себе, а на «сили небесні» — таких людей їй легше утримати під релігійним контролем. Церковні ідеологи переконують віруючих, що святі стали «угодниками божими» і набули здатність бути посередниками між людьми і богом тільки тому, що безжалісно витравили у собі все людське як порочне, минуще, нице і тим самим стали вище людських почуттів, пристрастей, інтелекту.

Через це немає жодного житія, в якому не було б прямих або непрямих випадів проти людини і людської

---

[1] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 1, с. 384.

природи. Богословські твори «угодників божих» переповнені такими випадами. Не бракує їх і в тих житійних чи проповідницьких матеріалах, які публікуються у виданнях Московської патріархії з метою пропаганди культу святих.

Пошлемося лише на деякі з них.

«У кого із святих почерпну слово, щоб виразити приниження людини?» — запитує «святитель» Григорій Ніський (IV ст.) у проповіді «Про блаженства» і відразу ж переповідає характеристики, які давалися людині іншими давньохристиянськими святими: людина — це «земля і попіл», «сіно», «подоба сіна», «трава», «суєта», «окаянство» і, нарешті, «ніщо між істотами» (ЖМП, 1977, № 7, с. 25).

Мав за ніщо людину «преподобний» Нил Сінайський (V ст.), про що свідчить проповідь «Про гордість», передрукована «Журналом Московской патриархии» із збірника «творів» цього святого. Ось якими словами характеризує Нил горду людину: «Чому, людино, високо несеш голову і піднімаєшся вище хмар, коли ти за єством своїм тлінь і гниль? Поглянь на єство своє, ти — земля і попіл, скоро перетворишся в прах, нині величава, а невдовзі будеш черв! Чому піднімаєш вию, яка незабаром згниє?» (ЖМП, 1978, № 11, с. 27).

Не кращої думки про людину і руські святі. Тихон Задонський у богословській праці «Про істинне християнство» так характеризував людину: «досить розтлінне маємо серце», «розтлінне бо всі маємо єство», «чи ж нам, черв'якам, гордитися і заноситися» (ЖМП, 1971, № 10, с. 68, 71, 72). В іншому місці цей «святитель» твердить: «Людина сама по собі є сліпа... забутлива... лінива, дряхла і смутна» (ЖМП, 1975, № 2, с. 72).

Так само непохвально відзивався про людину і новоканонізований святий митрополит Інокентій (Веніамінов) у своїй праці «Указання шляху в царство небесне». При всіх своїх чеснотах, звертався він до читача, серце твоє зіпсоване і розбещене, душа твоя осквернена і ти сам «не що інше, як раб гріха і пристрастей, які цілком оволоділи тобою і не допускають тебе наблизитися до бога». У тобі, повчав митрополит, немає «нічого істинно доброго», а коли ти й маєш кілька добрих справ, то всі вони «перемішані з гріхом і не є плід істинної любові, а породження різних пристрастей і обставин» (ЖМП, 1975, № 3, с. 74).

Виходячи з таких уявлень про внутрішню порочність людини, руська православна церква устами святих приписує віруючим радянським людям всіляко неславити себе і від інших такі неславлення приймати радо. «Будемо терпіти,— звучить зі сторінок сучасної церковної преси голос Іоанна Тобольського,— всяке приниження» (ЖМП, 1976, № 5, с. 65). Сьогоднішнім парафіянам православних храмів призначене і повчання Серафима Саровського: «Хто принижує або віднімає твою честь, усіма силами старайся простити йому» (ЖМП, 1978, № 8, с. 56).

Звідкіля у святих стільки злості на людей, чим викликана такаряснота в їхніх висловленнях гіркоти і отрути і чому людина так низько цінується «угодниками божими»?

Усе це — наслідок хворобливого сприйняття світу, плід хворої уяви, яка малює спотворену картину навколишньої реальності. Слід урахувати, що всі святі, чиї погляди на людину наведені вище,— ченці, а чернецький спосіб життя, що ігнорує багато людських потреб і запитів,— протиприродний. Він штовхає ченців на шлях ненормальностей у діях і думках.

Природні потреби людського організму, штучно подавлені обставинами чернечого життя і оголошені забороненими, сприймалися ченцями як невикорінювані пороки, «смертні гріхи». Потреби в коханні, шлюбних взаєминах, які не задовольнялися в умовах чернецтва, трансформувались у свідомості ченців як «блудні пристрасті», «похіть». У ченців розвинувся своєрідний комплекс неповноцінності, сформувалося почуття невпевненості в собі, поглибилася свідомість своєї духовної ущербності, неусувної власними силами. І сприймалося таке становище як норма людського буття, як звичайний стан усіх людей. Спрацьовував механізм самовиправдання: я поганий, але й решта не кращі.

При такому сприйманні світу і людини ченцям усюди бачилося зло, в усьому вони вбачали «підступи сатани», «умисли диявола» та ін. Особливо багато «гріховного» пов'язувалося у свідомості чернечої братії з жінкою, яку ченці сприймали не інакше, як «посудину диявола». Як про величезне достоїнство Пафнутія Боровського пишуть сучасні богослови про те, що, згідно з заведеним ним порядком, «жінкам не тільки не можна було заходити в обитель, а й говорити про них було заборонено» (ЖМП,

1977, № 6, с. 64). А у статті, присвяченій пам'яті Феодосія Печерського, твердиться, нібито мати майбутнього «преподобного» була (ким би ви думали?) знаряддям сатани. «Преподобний Феодосій,— читаємо у статті сучасного автора,— з ранньої юності звідав сувору боротьбу з ворогом спасіння, який ополчився проти нього через його матір» (ЖМП, 1974, № 7, с. 22).

Звеличуючи цнотливість, яку церква розглядає як одну з вищих християнських чеснот, ченці-святі вважали її бажаним станом усього людства. У «Бесіді на день святого апостола, євангеліста і непорочного Іоанна Богослова» архієпископ Вассіан твердив, що Ісус Христос найбільше всіх своїх учнів любив апостола Іоанна насамперед за те, що той був непорочний («в інших апостолів і учнів Христових були дружини і діти, були сімейні прив'язаності, і з світом вони були зв'язані міцними узами; а Іоанн не знав почуттів чоловіка і батька, і в цьому висота його і перевага перед іншими»).

Свою бесіду архієпископ закінчив такими міркуваннями. Можуть запитати так: «Якщо всі досконалості апостола Іоанна випливають із непорочності його; якщо ця непорочність підносить його над іншими апостолами; якщо непорочність така висока, то вона, звичайно, гідна і всілякого наслідування. Що ж, однак, буде зі світом і людством, якщо всі люди полюблять непорочність досконалу? Чи не перетвориться поступово світ божий на «місто мертвих», в одне велике кладовище?» Автор бесіди не ухилився від відповіді. Але відповів так, що від його міркувань стає моторошно — скільки в них ненависті до людства і байдужості до його майбутнього: «Коли б навіть настільки змінилися люди, що всі покинули б думати в ім'я господа про похіть плоті, то невже цього можна було б боятися і бачити в цьому загибель людства? Ні! Це говорило б не про загибель людства, а про загибель царства гріха, плоті і тління, про загибель старої землі — юдолі плачу, про готовність усіх людей до переходу на «нову землю і під небо нове, де перебуває правда» (2 Пет. 3 : 13), про готовність їх увійти в життя за образом і духом Іоанновим» (ЖМП, 1969, № 10, с. 31).

Як треба було ненавидіти людей, щоб так спокійно говорити про загибель людства, та ще й бачити в цій загибелі кращу перспективу для всіх, хто живе на землі?! І ця ненависть — не породження хворобливої фантазії ієрарха, а закономірний наслідок буквального застосу-

вання ним християнської концепції людини до аналізу перспектив усього людства.

Кожному парафіянинові навіюють з церковних амвонів: бог тільки з великої милості терпить на землі такого закоренілого грішника, як ти, і тому чекає від тебе якщо не виправлення, то постійних самовикриттів. І ця думка ілюструється ідеологами сучасного руського православ'я відповідними висловлюваннями святих.

Прикладом такої ілюстрації може бути стаття «З духовної спадщини святителя Димитрія Ростовського», уміщена в «Журнале Московской патриархии». «Спадщина» представлена виписками з книги «Алфавіт духовний святителя Димитрія Ростовського», яку редакція журналу поставила «в ряд кращих творів руського богослов'я». Ось які висловлювання митрополита про людину офіційний орган руської православної церкви вважав за необхідне видобути із забуття і довести до своїх сьогоднішніх читачів: лише «пізнавши свою неміч», люди «завжди будуть смиренними, такими, які анітрохи на себе не покладаються». Необхідно «шанувати себе гірше всякої твари, усякого створіння». Будь упевнений у тому, що «сам від себе і наміру доброго не можеш мати» (ЖМП, 1977, № 9, с. 64—65).

Як вища чеснота визнається цілковите підкорення своєї волі велінням церкви, що подаються віруючим як вимоги самого «всевишнього». І знову-таки за прикладами пропонують звертатися до святих. Для Никона Радонезького, говориться у проповіді, присвяченій цьому «преподобному», «послушність волі божій була над усе» (ЖМП, 1976, № 11, с. 31). Приймаючи чернецтво, пише сучасний церковний автор про іншого «преподобного» — Пафнутія Боровського, він дав обітницю відмовитися від своєї волі, «завжди йдучи за волею божою» (ЖМП, 1977, № 9, с. 32).

Таку саму лінію поведінки пропонували святі руської православної церкви і рядовим парафіянам. Так, у книзі Іоанна Тобольського «Іліотропіон, або погодження людської волі з божественною волею», значна частина якої була передрукована «Журналом Московской патриархии» (1976, № 5—6), віруючому приписано якнайкатегоричніше: волі бога «треба раз-назавжди пожертвувати власну свою волю» і довести себе «до такого ступеня самовіддання», щоб «усе зло цілого світу» не приму-

сило відмовитися від принципу: «Хай буде воля господня» (ЖМП, 1976, № 6, с. 75).

Церква не обмежується тим, що закликає людину до самоприниження, сіє в її свідомості недовір'я до себе самої. Вона повчає своїх прихильників, що таке недовір'я повинно поширюватися і на оточуючих, на яких нібито теж не можна ні в чому покластися без побоювання бути обманутим, покинутим. І все це підкріплюється посиланнями на відповідні висловлювання святих «угодників божих». «У скорботах своїх, хоч які б вони були тяжкі,— переповідає «Журнал Московской патриархии» повчання митрополита Інокентія (Веніамінова),— не шукай утіхи в людях», тому що «звичайні люди» — «завжди погані утішники» (ЖМП, 1975, № 3, с. 75). З таким самим попередженням звертається до віруючих зі сторінок офіційного органу руської православної церкви митрополит Іоанн Тобольський: «Не тільки не повинен покладатися на себе, а й на інших людей: «Проклята людина, яка надіється на людину» (Ієр. 17:5). Бо нікчемне і оманливе таке покладання надій на людину» (ЖМП, 1976, № 6, с. 74).

Цілком очевидно, що приниження людської гідності, систематично здійснюване богословсько-церковними колами Московської патріархії за допомогою культу православних святих, різко суперечить тим уявленням про людину як найвищу цінність на землі, які склалися в соціалістичному суспільстві під впливом радянського способу життя і комуністичного виховання трудящих.

Перші ознаки цієї суперечності виявилися ще в досоціалістичну епоху. Уже в капіталістичному суспільстві християнському вченню про людину як цілковиту нікчемність революційний пролетаріат протиставив принципово іншу точку зору, виражену в такій тезі К. Маркса: «Соціальні принципи християнства вихваляють боягузтво, презирство до самого себе, самоприниження, смирення, покірність, словом — всі якості черні, але для пролетаріату, який не бажає, щоб з ним поводились, як з черню, для пролетаріату сміливість, свідомість власної гідності, почуття гордості і незалежності — важливіші від хліба» [1].

У суспільстві розвинутого соціалізму людина — найвища цінність. Вона має справді необмежені можливості

[1] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 4, с. 197.

для всебічного розвитку і вдосконалення. «Особиста гідність кожного, громадянина,— проголошує Програма Комуністичної партії Радянського Союзу,— охороняється суспільством»[1]. Громадянські права радянської людини гарантовані Конституцією СРСР, а її постійне духовне удосконалення, що досягається комплексним поєднанням ідейно-політичного, трудового і морального виховання, стоїть у центрі уваги партійних і громадських організацій.

Весь наш радянський спосіб життя вселяє в людину переконаність у можливості морального удосконалення, робить її впевненою в собі. Одночасно в ній виховується глибока повага до інших людей, виробляється почуття колективізму, свідомість своєї солідарності з трудящими всього світу, з демократичними силами планети. Їй притаманна готовність прийти на допомогу іншим людям, і водночас вона впевнена в тому, що сама теж одержить таку допомогу у разі необхідності.

«...Найважливіший підсумок минулого шістдесятиріччя,— зазначалося у Звітній доповіді ЦК КПРС XXV з'їзду партії,— це радянська людина. Людина, яка зуміла, завоювавши свободу, відстояти її в найтяжчих боях. Людина, яка будувала майбутнє, не шкодуючи сил і йдучи на будь-які жертви. Людина, яка, пройшовши всі випробування, сама невпізнанно змінилася, поєднала в собі ідейну переконаність і величезну життєву енергію, культуру, знання і вміння їх застосовувати. Це — людина, яка, будучи палким патріотом, була і завжди буде послідовним інтернаціоналістом»[2].

Радянський громадянин усім своїм життям спростовує християнське вчення про людину і тим самим допомагає розкрити хибність цього вчення, його антигуманну спрямованість.

Ідеологи сучасного руського православ'я звеличують численних «угодників божих» як довічні взірці «ідеального християнського життя», славлять їхній спосіб життя і погляди, що нібито мають неминущу цінність, у тому числі й для віруючих громадян соціалістичного суспільства. Але насправді культ православних святих не сприяє, а заважає формуванню у віруючих радянських людей високих громадянських і духовних якостей.

---

[1] Програма Комуністичної партії Радянського Союзу. М., 1977, с. 107.

[2] Матеріали XXV з'їзду КПРС, с. 98.

СТИМУЛЮВАННЯ
СЛІПОЇ ВІРИ

Крім уже розглянутих суспільних і соціально-моральних цілей, культ святих активно використовується ідеологами сучасного руського православ'я і з метою специфічно церковною — для збудження у парафіян православних храмів більшого інтересу до християнського віровчення і підвищення в них рівня релігійності. Мається на увазі вироблення у нинішніх віруючих некритичного ставлення до «істин християнства» і несприйнятливості до науково-атеїстичної критики релігії і церкви. Потреба саме в такому використанні культу руських православних святих відчувалася богословсько-церковними колами Московської патріархії і в минулому. Однак сьогодні ця потреба помітно зросла, що пов'язане з особливістю сучасного етапу еволюції руського православ'я.

Суть названих особливостей зводиться до відмови офіційних інстанцій Московської патріархії від курсу на посилення у православ'ї раціоналістичних начал — курсу, якого руська православна церква дотримувалась у 60-ті роки нинішнього століття.

То були роки пошуку по-модерністському настроєними богословами і церковними діячами способів формування у рядових парафіян замість сліпої і бездумної віри, що віками панувала в руському православ'ї і була невід'ємною частиною церковної традиції, віри «осмисленої», «розумної». Обгрунтовуючи необхідність такого пошуку, автор богословської статті «Завдання руської духовної школи» писав: «Історичний досвід завжди доводив, що сліпа, несвідома віра, прийнята і утримувана тільки за традицією, не є стійкою. Кожен християнин мусить прагнути зробити свою віру свідомою» (ЖМП, 1962, № 9, с. 77).

Богослови-модерністи у ті роки не обмежувалися лише висловлюваннями загального характеру. Ними розпочиналися й певні дії. Зокрема, автори богословських статей і церковні проповідники стали ширше використовувати для обгрунтування православних «істин віри» не тільки специфічно релігійні, а й наукоподібні докази, логічну аргументацію, частіше апелювати до розуму парафіян. Пропаганда такої раціоналізованої («розумної») віри стала складовою частиною загального процесу «онов-

лення» руського православ'я, невід'ємною рисою релігії, що модернізується, і церкви.

Однак досить швидко поборники «розумної віри» відчули, що православ'ю, навіть інтелектуалізованому в дусі часу, нема чого запропонувати мислячому розуму, нічим привернути його на бік релігії. До того ж досвід протестантизму, з яким ідеологи сучасного православ'я ближче познайомилися після вступу Московської патріархії до Всесвітньої ради церков, показав, що «раціоналізація віри» мало чим зміцнює позиції християнства в сучасному світі. Зате вона веде до появи серйозних розбіжностей серед богословів і рядових мирян: кожен з них починає тлумачити християнство по-своєму, орієнтуючись не на настанови церкви, а на власний розум, і від найважливішої ідеї «богодухновенності» цієї релігії практично нічого не залишається.

Посилаючись на цей досвід, професор Московської духовної академії О. І. Осипов заявив у доповіді, прочитаній на співбесіді руських православних богословів з католицькими теологами у червні 1975 року: «Раціональне тлумачення богослов'я давно вичерпало себе, розкривши не тільки свою глибоку недостатність, а й принципову помилковість, бо християнство — не філософська концепція, не плід розуму, а богоодкровенна програма» (ЖМП, 1976, № 3, с. 64).

Мода на «розумну віру» пройшла, не ставши домінуючою тенденцією церковного життя. Ревнителі руського православ'я продовжили колишню традиційну для цієї релігії орієнтацію на сліпу, бездумну, нерозсудливу віру. До початку 70-х років усе «повернулося на круги своя». Як і раніше, сучасне духівництво робить ставку на релігійні почуття з їхньою ірраціональністю і несприйнятливістю до доказів розуму, на прийняття християнських догматів без спроб проникнути в їх зміст, на повне ігнорування аналітичного підходу до віросповідних проблем — словом, на віру нерозсудливу, емоційну, несвідому.

Роблячи так, богословсько-церковні кола Московської патріархії йдуть на певний риск: з курсом на сліпу й бездумну віру може не згодитись якась частина духівництва і рядових віруючих, що відчуває на собі вплив загальної глибокої поваги до могутності людського інтелекту, вплив науково-технічної революції в усіх її проявах. Ось тут-то в ідеологів сучасного православ'я

виникає необхідність апелювати до святих (руських і загальнохристиянських), з тим щоб заручитись їх допомогою і підтримкою у справі культивування невимогливої, неосмисленої, нерозсудливої віри.

Що дає їм ця апеляція і яких конкретно результатів досягають офіційні інстанції руської православної церкви, залучаючи собі в помічники святих?

Орієнтують парафіян на «сердечну», «дитячу» віру. У богословському лексиконі православного духівництва є термін «істинна віра», яким звичайно користуються для характеристики ідеального, на думку церкви, стану релігійності тієї або іншої людини. Найчастіше цей термін відносять до святих, повчаючи сьогоднішніх парафіян православних храмів, що саме в «угодників божих» слід їм брати уроки такої віри.

Розкриваючи зміст поняття «істинна віра», ідеологи сучасного руського православ'я вказують у першу чергу на таку її особливість, як дитяча безпосередність і беззастережність у прийнятті тих або інших релігійних ідей, образів, дій. Посилаючись, зокрема, на Сергія Радонезького, архімандрит Євлогій (Смирнов) заявив в одній із своїх проповідей: «Вогонь благодатного життя загоряється, як тільки людина схиляється до віри, живої і нелицемірної, вірить, як дитя, смиренно усвідомлюючи свою суєтність перед тим, хто — все» (ЖМП, 1973, № 10, с. 38).

До такої самої інфантильності у справах віри кликав своїх слухачів і професор-протоієрей О. Остапов, вимагаючи від них по-дитячому довірливого ставлення до всього, що пропонує церква у світоглядній галузі. Віра має бути, говориться в його проповіді «Вірою ходимо, а не баченням», «цілковитим довір'ям проводу церкви нашої», твердою впевненістю в «істині того, що вона проповідує» (ЖМП, 1975, № 5, с. 35). Заклики ставитися до віри в бога «з дитячою старанністю» зустрічаємо ми і в проповіді ігумена Іустина (Сидака) (ЖМП, 1978, № 8, с. 59).

Сучасне духівництво намагається переконати парафіян у тому, що вірити по-дитячому, як це робили православні святі,— значить ні за яких обставин і ні в чому не відчувати сумнівів, якщо справа стосується релігійно-церковних питань. Як на приклад такого ставлення до справ віри сучасні поборники православ'я посилаються на «святителя» Спиридона Тримифунтського

1/2 3-94

(IV ст.), котрий закликав вірувати «без усяких лукавих вимислів» (ЖМП, 1974, № 1, с. 70). Робляться посилання і на митрополита Інокентія (Веніамінова), який твердив, що «будь-який сумнів або мудрування про віру є непокора, а непокірний не може бути храмом чи домом духа святого» (ЖМП, 1975, № 4, с. 71).

Усі ці заклики вірити без роздумів, уподібнюючись малим дітям, розраховані на те, щоб утримати сучасних віруючих від роздумів про релігійні проблеми, щоб не дати зійти в їхній свідомості небезпечним для церкви зернам сумніву, скепсису, вільнодумства, а тим більше атеїзму. Утримати не силою логічних переконань (логіка релігії напевно спасує перед логікою науки і суспільної практики), не доказами розуму (вони спрямовані проти релігії і тому аж ніяк не можуть влаштувати богословів), не системою доказів (вона може збудити думку віруючого, приспану за допомогою релігійної обробки), а орієнтацією на віру бездумну, нерозсудливу, по-дитячому довірливу і щиру — словом, найпримітивнішу, властиву лише низькому рівню релігійної свідомості.

«Істинна віра» характеризується ідеологами сучасного руського православ'я як «віра сердечна», тобто така, що спирається не на інтелект людини, а лише на його емоції. Це віра, яка зводиться до своєрідного потоку релігійних переживань, який не контролюється і не спрямовується розумом. Для «обгрунтування» правильності такої характеристики «істинної віри» сучасні богослови і проповідники наводять найчастіше відповідні висловлювання святих. Зокрема, вони посилаються на твердження Василія Великого, згідно з яким господь являється лише тим, хто має «очищені очі серця» (ЖМП, 1969, № 12, с. 32). Звертається духівництво до авторитету Єфрема Сіріна, заявляючи, що цей давньохристиянський святий «прийняв віру не холодним розумом, а серцем» (ЖМП, 1974, № 1, с. 73). Посилається церква і на Тихона Задонського, який говорив, що «істинна у Христі віра міститься в серці» (ЖМП, 1971, № 10, с. 75).

Сучасне духівництво звеличує «сердечну віру» як вищий стан релігійності, як такий реалізований святими ідеал, до якого повинен прагнути кожен нинішній прихильник православ'я. Не в розумі, запевняв парафіян митрополит Никодим (Ротов), а у «внутрішньому почутті» кожен християнин повинен знаходити «непохит-

ну основу своєї віри і свого уповання» — про це начебто говорить йому «внутрішній голос, голос серця» (ЖМП, 1971, № 5, с. 26). З найбільшою похвалою відзиваються «пастирі духовні» про тих парафіян православних храмів, які «серцем вірують» (ПВ, 1975, № 3, с. 14).

«Сердечна віра» подається церковними ідеологами як найвища емоційна напруга, що духовно піднімає людину над прозою земного буття і немовби спонукає релігійних людей до високих почуттів і благородних дій, незрозумілих холодному розуму. «Сердечна віра,— повчав свою «паству» професор-протоієрей А. Остапов у вже згадуваній проповіді,— це не холодна, раціоналістична віра, а жива і дійова» (ЖМП, 1975, № 5, с. 35).

Саме в такій «дієвості віри» бачать сучасні богослови і церковні діячі першооснову соціального прогресу взагалі і прогресивного розвитку нашої країни зокрема. «Вірою правою і неспокусною,— читаємо на сторінках офіційного органу Московської патріархії,— Росія зберегла свою цілісність і єдність у часи розділень, вірою вистояла, очистилася й утвердилася у дні тяжких випробувань, вірою перемагала ворогів своїх, на вірі основувалась і виросла наша освіта» (ЖМП, 1977, № 7, с. 34).

Неважко помітити, що в цьому випадку ми маємо справу з одним із конкретних виявів усе того самого прагнення видати релігію за визначальний фактор соціального прогресу — прагнення, неспроможність якого була показана при аналізі богословського викривлення в інтересах церкви вітчизняної історії.

Виключивши «істинну віру» з інтелектуальної сфери і повністю звівши її лише до емоційного стану, ідеологи сучасного руського православ'я хотіли б так зване «богопізнання» і «богоспілкування» (церковні терміни, що позначають упевненість в існуванні бога і в можливості контактів з ним людини) вилучити з відання розуму і цілком переключити на «серце», яке розуміється як «осереддя духовного життя і місцеперебування духа» (ЖМП, 1972, № 2, с. 63). «Бог,— повторює протоієрей В. Сорокін слова митрополита Філарета (Дроздова),— відкриває себе не гостроті розуму, а чистоті серця» (ЖМП, 1972, № 11, с. 31).

Сучасні православні богослови і церковні проповідники всіляко підкреслюють, звертаючись до віруючих, що «релігійне пізнання базується на внутрішньому чутті серця» (ПВ, 1974, № 4, с. 28). І в цьому випадку для

більшої переконливості посилаються на авторитет святих. «Життя і труди подвижників благочестя,— твердиться у статті ігумена Георгія (Тертишникова),— свідчать, що у справі пізнання бога серце має таке саме значення, як око при пізнанні предметів видимих» (ПВ, 1978, № 6, с. 21).

У всіх цих повчаннях чітко видно наміри сучасного духівництва переконати своїх парафіян, щоб вони не робили спроб якось осмислювати свою релігійність, обгрунтовувати її якимись розумними доказами,— словом, щоб не апелювали до інтелекту. Їх всіляко схиляють до того, щоб вони вірили бездумно, стихійно-емоційно, повністю віддаючись неконтрольованому потоку релігійних почуттів.

У чому смисл такої тактики ідеологів сучасного православ'я?

Богословсько-церковні кола Московської патріархії прагнуть не тільки відстояти релігію, але одночасно і «посоромити» атеїзм, так чи інакше скомпрометувавши його в очах віруючих радянських людей. На тій підставі, що релігійна віра оголошується функцією серця, а не розуму, богослови відмовляють атеїстам у спроможності проникнути в суть віри і ефективно протистояти її впливу. Атеїст, заявляють вони, перебуває у принципово іншому «сердечному стані, ніж віруючий, і тому не може знайти з релігійною людиною спільної мови, а отже, у чомусь переконати її». Сила бога, говориться у проповіді «Вірою ходимо, а не баченням», нерозривна з природними силами віруючої в нього людини, але саме віруючої, і тільки її одної — «невіруюча не хоче і не може сприйняти цю благодарну силу, як чужу їй» (ЖМП, 1975, № 5, с. 35).

За допомогою таких тверджень, позбавлених будь-яких підстав, поборники сучасного православ'я розраховують добитися відразу двох цілей, що мають одну і ту саму антиатеїстичну спрямованість і тому істотно важливі для церкви.

По-перше, навіяти віруючим радянським людям думку про «некомпетентність» наукового аналізу релігійності, оскільки такий аналіз поширюється начебто тільки на галузь ідеології і зовсім не стосується сфери почуттів.

Думка ця явно хибна, тому що насправді науковий атеїзм аналізує як світоглядний аспект релігії (релігій-

ні догмати та їх богословську інтерпретацію), так і емоційний рівень (релігійні почуття віруючих). Результати цього аналізу висвітлені у великій кількості статей, брошур і книг (як наукових, так і науково-популярних) [1], з якими може ознайомитися кожен, хто цікавиться цими питаннями.

По-друге, опорочити атеїзм перед віруючими, витлумачивши його як нігілізм, що перекручує світогляд людини і відкидає багатства духовного життя, багатоманітність людських почуттів.

Таке тлумачення суперечить істині. Насправді атеїстичний підхід до явищ духовного життя не має нічого спільного з нігілістичним. Відкидаючи релігійні псевдоцінності як відбиття людського безсилля, науковий атеїзм протиставляє їм цінності справжні, що показують силу і красу людського духу, його інтелектуальне і емоційне багатство. Глибоко моральний зміст наукового атеїзму, благотворний вплив атеїстичних переконань на моральне обличчя і загальний духовний розвиток радянської людини грунтовно досліджені радянськими вченими і відображені в публікаціях, розрахованих на масового читача [2].

Ставлячи перед собою згадані цілі, автори богословських статей і церковні проповідники прагнуть зробити своїх «пасомих» несприйнятливими до атеїстичних доказів, прищепити їм скептичне ставлення до атеїзму (невір'я — за прийнятим у церкві слововживанням) та його прихильників. Робиться це по-різному.

Найчастіше для критики невір'я і невіруючих використовуються відповідні висловлення святих руської православної церкви, прийняті без будь-яких коментарів. Звичайно невір'я витлумачується «угодниками божими» як безумство або вияв бездуховності. «Що може бути

---

[1] Див.: *Букин В. Р.* Психология верующих и атеистическое воспитание. М., 1969; *Носович В. И.* Научный атеизм о религиозной психологии. М., 1975; *Павлюк В. В.* Психология современных верующих и атеистическое воспитание. Львов, 1976; *Платонов К. К.* Психология религии. М., 1967; *Попова М. А.* Критика психологической апологии религии. М., 1972; *Угринович Д. М.* Психология религии. М., 1969.

[2] Див.: *Анисимов С. Ф.* Ценности реальные и мнимые. М., 1970; Атеизм, религия, нравственность. М., 1972; *Букина И. Н.* Психология атеизма. Л., 1975; Гуманизм, атеизм, религия. М., 1978; *Колоницкий П. Ф.* Атеизм и формированне коммунистической личности. М., 1975; *Никитин В. Н.* Атеизм как социальное явление. Л., 1977; *Филиппова Е. И.* Атеизм и духовная культура. М., 1977.

8 +1/2 3-94

безумніше,— наводить «Журнал Московской патриархии» слова митрополита Іоанна Тобольського,— як не вірити в існування бога» (ЖМП, 1976, № 6, с. 75). Без будь-яких застережень цитує протоієрей І. Сорокін висловлення єпископа Тихона Задонського, у якому люди, що не поділяють релігійних поглядів «святителя», віднесені до «душевних звірів» (ЖМП, 1975, № 2, с. 74).

Дехто з сучасних церковних авторів обходиться без цитування «творів святих отців». Вони дають власну оцінку невір'я і невіруючих, але витримана така оцінка завжди в «святоотецькому дусі» і є наклепницькою щодо атеїзму і атеїстів. Наприклад, протоієрей В. Соколов в одній із своїх проповідей охарактеризував невіруючих як людей, що бездумно животіють і погрузли в розпусті. «При відсутності духовного світла — віри,— заявив він,— людина, як подорожній у пітьмі, не знає, куди йти, не знає, для чого вона живе, не бачить нечистоти своїх помислів... Людина, яка не знає бога, перебуває в духовному мороці... Грішна душа не може відчувати бога, умістити в себе його благодать» (ЖМП, 1975, № 2, с. 44).

А професор-протоієрей О. Ветелєв у своєму курсі морального богослов'я відмовив невіруючим у можливості бути моральними людьми: «Поза церквою людина внутрішньо, духовно одинока, сиротлива, безперспективна (?!)» (БТ, зб. 14, 1975, с. 76).

Наведені вище твердження, що виражають точку зору святих руської православної церкви на невір'я і невіруючих,— наклепницькі. Атеїсти переконливо спростовують їх і своїм життям (різноманітним, яскравим, наповненим великим змістом), і діяльністю творчою, продуктивною, спрямованою до високих цілей), і духовно-моральним обличчям (гармонійним, цілісним, яке поєднує ідейну зрілість і моральну чистоту).

Сіють недовір'я до розуму та його доказів. Пропагуючи «дитячу», «сердечну» віру, ідеологи сучасного руського православ'я всіляко намагаються уберегти її від впливу розуму. Їм добре відомо з історії багатовікової конфронтації релігії з наукою, що такий вплив таїть у собі загрозу самому існуванню релігійної віри. Тому православне духівництво давно робить спроби «обгрунтувати» принцип невтручання розуму в справи релігійної віри і — що ще важливіше для церкви — переконати сучасних віруючих прийняти це обгрунтування всерйоз і

активно користуватися ним для захисту своїх релігійних переконань.

З цією метою богословсько-церковні кола Московської патріархії вживають заходів, щоб дискредитувати в очах віруючих інтелектуальну діяльність людини. Заходи ці різноманітні, але всі вони виводяться сучасним духівництвом з відповідної діяльності руських православних святих і подаються віруючим як реалізація церквою заповітів «ревнителів віри і благочестя».

Інколи випади проти розуму, які містяться в богословських статтях і церковних проповідях, мають найзагальніший характер і спрямовані на те, щоб викликати в релігійної людини недоброзичливе ставлення до розумової діяльності. Парафіян православних храмів намагаються переконати в непотрібності і навіть небезпечності дискусій з питань релігійної віри. Віруйте, не роздумуючи; не перевантажуйте свій розум непотрібними розумуваннями, коли досить однієї віри; не виявляйте зайвої допитливості в релігійних питаннях, щоб не впасти в «еретичні помилки»,— такий основний смисл численних повчань, з якими звертаються до сьогоднішніх віруючих їхні «пастирі духовні». Само собою зрозуміло, що всі ці повчання підкріплюються посиланнями на відповідні висловлювання «угодників божих».

Наприклад, сучасне духівництво наводить такий уривок з бесіди святого Василія Великого (IV ст.): «Хай замовкнуть зайві запитання в церкві божій, хай славиться віра, хай не перевіряється вона мудруванням» (ЖМП, 1969, № 12, с. 32). Коротко і категорично, а головне, авторитетно — не якийсь там рядовий «батюшка» висловився, а один з провідних «отців церкви», автор багатьох богословських творів, що вважаються еталоном «православності». Як віруючому не прислухатися до такої поради!

Нагадують сьогоднішнім парафіянам і про повчання митрополита Інокентія (Веніамінова), уміщені в його богословській праці «Указання шляху в царство небесне»: «*мудрування у вірі є непокірність*», «*не зважай ні на які розумування мудріїв*», «*від думок багато буває зла*» і т. п. (ЖМП, 1975, № 4, с. 71, 73, 74). І в цьому випадку «святитель» не обтяжує себе ні доказами, ні роз'ясненнями: дав «пастві» вказівку «не розумувати» — і визнав свою «святительську місію» виконаною.

Навіть у молитовні звернення до своїх святих руська православна церква включила заклики про обмеження — з «поміччю божою» зрозуміло! — мислительної активності парафіян православних храмів. Так, Єфрем Сірін у своїй молитві просить бога застерегти від «суєтної допитливості» (ЖМП, 1974, № 1, с. 76). «Бурю розумову втихомир»,— молитовно благають віруючі Феодосія Печерського (ЖМП, 1974, № 7, с. 24).

Однак такі короткі висловлювання не так уже часто наводяться в сучасній церковній пресі. Звичайно нападки на розум бувають більш розгорнутими і відзначаються конкретністю. Зокрема, віруючих повчають, що звернення до розуму, що характеризується як «зарозумілість», таїть для православної людини загрозу єретичних помилок, а ми вже знаємо, як ставилися до єресі і єретиків руські православні святі на зразок Йосифа Волоцького. При цьому робиться посилання на слова Григорія Богослова (IV ст.) про те, що лише єретики і маловіри прагнуть «підпорядкувати питання віри розумові» (ЖМП, 1973, № 4, с. 72).

У справах віри цілком можна обійтися без звернення до розуму і не йти за доказами розуму — ця думка святих часто висловлюється у тій чи іншій формі ідеологами сучасного руського православ'я. «У кому є дієвість віри,—цитує «Журнал Московской патриархии» висловлення загальнохристиянського святого Антонія Великого,— для того не необхідні, а скоріш зайві доведення від розуму... Дієвість віри краща і міцніша за велемудрі умовиводи» (ЖМП, 1973, № 5, с. 76). Такі самі твердження знаходять сучасні богослови і в руських святих, зокрема в Тихона Задонського, який прямо заявив, що в релігійних питаннях «розум повинен іти за вірою» (ЖМП, 1976, № 10, с. 64).

Особливо наполегливо автори богословських статей і церковні проповідники протягають у своїх зверненнях до віруючих думку про недоступність для розуму основних «істин віри», зокрема про нібито принципову непізнаванність християнських догматів. «Треба пам'ятати,— застерігає митрополит Філарет (Вахромєєв) у доповіді «Про філіокве (До дискусії з старокатолицькою церквою)»,— що взагалі всі спроби раціоналізувати догмати не мають успіху... Догмати не вкладаються в рамки звичайної формальної логіки» (ЖМП, 1972, № 1, с. 69).

Як і належить у таких випадках, посилання роблять-ся на загальнохристиянські авторитети, наприклад на Василія Великого, який сказав свого часу, що розум начебто «неспроможний осягнути незбагненне єство» і що сама спроба такого осягнення повинна бути схарактеризована як «лиходійство невправної думки» (ЖМП, 1969, № 12, с. 29).

Посилаються ідеологи сучасного православ'я і на руських святих. Наприклад, на сторінках церковної преси твердиться, що Тихон Задонський критично ставився до «людського знання про істини віри» (ЖМП, 1971, № 10, с. 74), а Серафим Саровський остерігав від «зухвалих спроб розуму осягнути незбагненні таємниці божі» (ЖМП, 1973, № 1, с. 71).

Хоч який би християнський догмат розглядався на сторінках видань Московської патріархії, а тим більше в церковній проповіді, виголошуваній у храмі, розмова про нього неодмінно починається з проголошення його принципової незбагненності. Тим самим розмова, як правило, й закінчується.

Ось лише кілька характерних прикладів.

Викладові догматичного вчення про бога завжди передує твердження про його абсолютну недоступність для обмеженого і слабкого людського розуму. Свого часу Григорій Богослов писав, що бога «виректи неможливо, а зрозуміти ще неможливіше» (ЖМП, 1972, № 1, с. 63) і що «божественна сутність вища за всяке розуміння, навіть ангели її не пізнали» (ЖМП, 1973, № 4, с. 71). Посилаючись на ці «святоотецькі» постулати, митрополит Філарет (Вахромеєв) заявив зі всією категоричністю у вже згадуваній доповіді, що «незбагненність єства божого є одне з основних положень християнської релігії» (ЖМП, 1972, № 1, с. 63).

Такі самі думки, підкріплені посиланнями на авторитет святих, зустрічаємо ми і в працях інших сучасних православних богословів. Необхідно пам'ятати, остерігає своїх читачів О. В. Ведерников у статті «В. Лоський та його богослов'я», що «наш природний розум» не в змозі пізнати або виразити в поняттях «суть божу, яка перевищує всяке розуміння», і тому смиряється перед «незбагненністю бога», відмовляється від «усяких понять про нього» (БТ, зб. 8, 1972, с. 225).

Наведені вище висловлювання не мають нічого спільного з істиною. Насправді «божественна суть» цілком

пізнавана. Більше того, вона *пізнана* — тільки не релігією, а наукою...

Підійшовши з позицій історичного матеріалізму до аналізу релігійних уявлень, Ф. Енгельс переконливо показав, що боги всіх релігій «являють собою тільки більш або менш невиразне і перекручене відображення самої людини»[1]. Розкриваючи процес формування у свідомості людей ідеї бога, Ф. Енгельс підкреслював, що «людина втрачала в релігії свою власну сутність, відчужувала від себе свою людяність»[2].

Це положення розвинуте і конкретизоване в працях В. І. Леніна, присвячених марксистській критиці релігійного світогляду. «Бог,— писав В. І. Ленін в одному з листів О. М. Горькому,— є (історично і житейськи) насамперед комплекс ідей, породжених тупою придавленістю людини і зовнішньою природою і класовим гнітом,— ідей, які *закріпляють* цю придавленість, *присипляють* класову боротьбу... Ідея бога *завжди* присипляла і притупляла «соціальні почуття», підміняючи живе мертвечиною, будучи *завжди* ідеєю рабства (найгіршого, безвихідного рабства)»[3]. Марксистсько-ленінська наука не тільки пояснила причину та обставини виникнення ідеї бога і розкрила зміст цієї ідеї, а й довела неминучість повсюдного згасання віри в бога. Основні висновки щодо справжньої природи релігійних уявлень про бога систематизовані і викладені в ряді праць радянських авторів[4].

Природно, що богослови, у тому числі й поборники руського православ'я, відкидають наукове пізнання бога як комплексу гносеологічно хибних і соціально шкідливих ідей. Їх розуміння бога як «творця і вседержителя», як вищої істоти, особи, що вимагає до себе загального поклоніння, і водночас якогось абстрактного духа, який не має конкретної зовнішності, настільки неспроможне, так явно суперечить висновкам науки і даним людської практики, що їм доводиться уникати конкретності у своїх характеристиках «всевишнього». Богослови вважають за краще визнавати сутність бога принципово непізнаванною, гадаючи, що така позиція допоможе їм

---

[1] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори, т. 1, с. 555.

[2] Там же.

[3] *Ленін В. І.* Повн. зібр. творів, т. 48, с. 227—228.

[4] Див.: *Букин В. Р., Ерунов Б. А.* На грани веры и неверия. Л., 1974; *Дулуман Е. К.* Идея бога. М., 1970; *Сухов А. Д.* Философские проблемы происхождения религии. М., 1967; *Угринович Д. М.* Философские проблемы критики религии. Изд. МГУ, 1965.

одночасно досягти двох цілей: по-перше, уникнути необхідності пояснювати цю сутність своїм прихильникам (непізнаванне пояснити неможливо — у нього можна тільки вірити), а по-друге, нейтралізувати вплив на віруючих науково-атеїстичної критики релігійної ідеї бога (якщо бог непізнаванний, то й критика його безпредметна).

Непізнаванним оголошують ідеологи сучасного православ'я і християнське розуміння «святої трійці» (триєдності бога-отця, бога-сина і бога — духа святого). Багаторазово цитується і переповідається на сторінках церковних видань Московської патріархії і в храмових проповідях твердження Григорія Богослова про те, що в християнській трійці «все незбагненне і вище нашого розуміння» і що «цілого життя не досить для осягнення розумом вчення про святу трійцю» (ЖМП, 1973, № 4, с. 71). «Найбільшою таємницею» оголосив трійцю Іоанн Дамаскін (VIII ст.) у «Точному викладі православної віри» (ЖМП, 1976, № 6, с. 74). Про цю «таємницю», названу «основною віроучительною істиною християнства», сучасні православні богослови говорять, що вона, мовляв, «кидає в трепет нашу свідомість», примушує розум відступити і здати свої позиції вірі, яка начебто «виводить нас за *межі можливості мислення і в радісному битті* серця дарує бачення і пізнання незбагненного» (ЖМП, 1971, № 5, с. 27).

А насправді нічого таємничого, а тим більше незбагненного християнська трійця в собі не містить. Учення про триєдність бога склалось у християнстві під впливом східних релігій — староіндійської (Брахма, Вішну, Шіва), вавілонської (Ану, Енліль, Еа) і єгипетської (Осіріс, Ісіда, Гор). Догмат про християнську *трійцю — наслідок* компромісу між успадкованим від іудаїзму єдинобожжям і багатобожжям численних східних культів, впливу яких зазнали на собі ранні християни. Саме це бажання утаїти від рядових віруючих язичеські джерела християнської трійці, які компрометують християнство і підривають ідею його «богоодкровенності», примусило богословів оголосити її «найбільшою таємницею».

Завісою таємничості оточують ідеологи сучасного православ'я догматичне вчення церкви про народження «богалюдини» Ісуса Христа дівою Марією, про його містичне «воскресіння» і наступне «вознесіння на небо». Ось, наприклад, які вказівки Василія Великого з приводу

цього догмата вмістив «*Журнал Московской патриархии*»: «Різдво Христове, як різдво божества, нехай ушановується мовчанням. Тому не будемо досліджувати цього нашими думками — не станемо надто цікавитися тим, образ чого не може бути уявленим... Я сповідаю недоступність для мислі і невимовність людським словом образу божественного різдва» (*ЖМП*, 1969, № 12, с. 29).

Охоче вторять сучасні церковні автори висловленням Григорія Богослова про різдво Христове як про «чудо, неймовірне для найнемічніших», як про таємницю, «незбагненну навіть для ангелів» (*ЖМП*, 1973, № 4, с. 72, 73). Посилаються нинішні поборники православ'я і на твердження Іоанна Дамаскіна, що народження Христа, як сина божого, «залишається для нас незбагненним» (*ЖМП*, 1976, № 7, с. 70).

Нічим принциповим не відрізняються від наведених вище стереотипні висловлення православних святих і про інші «християнські істини», що оголошені забороненими для людського розуму. Мета цих заборон очевидна: вилучивши християнські догмати зі сфери компетентності розуму, православні богослови розраховують тим самим прищепити віруючим несприйнятливість до критики догматики з позицій розуму, переконати їх у необхідності ігнорувати логіку раціонального мислення, коли йдеться про релігійні питання, примусити парафіян не роздумувати над догматичними проблемами, а сліпо вірувати у відповідності з вказівкою церкви. «У таких найглибших і незбагненних істинах,— цитує сучасна церковна преса повчання Григорія Богослова,— ми маємо керуватися більше авторитетом і вірою, ніж розумом» (*ЖМП*, 1973, № 4, с. 71). Посилаються нинішні поборники православ'я і на відповідне висловлення Тихона Задонського. «Не тому ми віруємо, що пізнаєм, а тому й пізнаємо, що віруєм» (*ЖМП*, 1976, № 10, с. 64).

Так використовується ідеологами сучасного руського православ'я будь-яка можливість, що сприяла б збереженню у свідомості парафіян недовір'я до доказів розуму і тим самим позбавляла б «паству» можливості розібратися в суті і змісті релігійної віри.

Намагаються захистити Біблію від науково-атеїстичної критики. Авторитет святих широко використовується руською православною церквою для того, щоб прищепити сучасним віруючим найблагоговійніше ставлення до Біблії як до «богодухновенного святого письма», яке ні-

бито містить зведення абсолютних істин. Потреба в такому прищепленні, судячи з усього, є. Вона зумовлена, зокрема, тим, що через невідповідність біблійної картини світу сучасним науковим уявленням, які поступово проникають у свідомість дедалі більшого числа релігійних людей, знижується авторитет «святого письма» в очах парафіян православних храмів, підупадає довір'я до «слова божого».

Обговорюючи у вузькому церковно-богословському колі проблему захисту Біблії від науково-атеїстичної критики, ідеологи сучасного руського православ'я схиляються до того, щоб поступово переглянути традиційне тлумачення «святого письма», запозичивши досвід такого перегляду у своїх західних колег — католицьких і протестантських теологів. Зокрема, давно висловлюється думка про бажаність поступової і обережної відмови від буквального розуміння кожної біблійної фрази, про віднесення всіх сумнівних і важко пояснимих місць Біблії до «суто людського» елемента «святого письма», про визначення «межі між догматичним і дослідницьким підходами» до біблійних книг і т. д.

Деякі попередні намітки нового тлумачення Біблії в дусі часу містяться в промові митрополита Никодима (Ротова), присвяченій 30-річчю Ленінградської духовної академії: «Біблія має релігійно-моральну мету — примирити людину з богом і тим самим допомогти виконати людям своє призначення на землі. Образно кажучи, завдання святого письма полягає не в тому, щоб навчити нас законам небесної механіки, а в тому, як ще на землі осягнути небесне. А тому сучасне богослов'я не розглядає Біблію як енциклопедію наукових даних про всі світові процеси і про історичні події, повідомлювані святими письменниками» (ЖМП, 1977, № 3, с. 13).

Такі висловлювання неодноразово робилися в минулому православними богословами ліберально-обновленського напряму, які вважали, що традиційне тлумачення Біблії, як зведення вічних істин, робить «святе письмо» уразливим для наукової критики. На християнську Біблію, писав, зокрема, професор В. І. Несмєлов у статті «Віра і знання з точки зору гносеології», аж ніяк не можна дивитись як на «даровану небом і тому вічну енциклопедію позитивних наукових знань» про всі ті речі і явища, про які говорили «святі письменники». Вона — не енциклопедія наукових знань, а «божественне одкро-

вення зовсім недоступної для позитивної науки кінцевої істини про світ і людину і божественне засвідчення історичного явлення цієї вічної істини в особі і справі Ісуса Христа». Тому, робив висновок автор статті, вирішувати на основі Біблії будь-які наукові питання — значить замість «беззаперечної цінності божественного одкровення» приписувати її вченням «відносну цінність наукових уявлень» і тим самим неминуче ставити її вчення у «фатальні для них конфлікти» з емпірично цінними і логічно доведеними «теоріями позитивної науки» (Православный собеседник, 1913, т. 1, с. 250).

У висловленнях професора В. І. Несмелова і митрополита Никодима чітко виявляється спроба — пожертвувати якоюсь частиною біблійного матеріалу, дещо змінити підхід до оцінки змісту біблійних книг, щоб врятувати авторитет Біблії як «святого письма», «слова божого».

Такий диференційований підхід до біблійного тексту, запозичений православними богословами у протестантських і католицьких теологів-модерністів, у дореволюційний час не одержав схвалення офіційних церковних інстанцій. Не користується він загальною підтримкою і в богословсько-церковних колах Московської патріархії.

Значна частина духівництва, особливо старше покоління священнослужителів, дотримується традиційних поглядів на Біблію. Виражаючи ці погляди, професор-протоієрей О. Ветелєв опублікував у «Журнале Московской патриархии» велику статтю «Про гріхопадіння праотців і його наслідки» (1974, № 11), в якій обставини і наслідки «спокушення» Єви «змієм-спокусником» висвітлено з традиціоналістських позицій — як це робилося століття тому. При цьому правомірність таких позицій автор статті обгрунтував посиланнями на старохристиянські і руські церковні авторитети, в тому числі, зрозуміло, і на святих.

Якщо так некритично сприймає Біблію духівництво Московської патріархії, то про рядових парафіян православних храмів і говорити нічого. Серед них, як і раніше, побутує традиційне уявлення про Біблію як про книгу «богодухновенну» від початку до кінця (від змісту глав до значення окремих слів і навіть знаків), що містить одні тільки вічні істини.

Враховуючи уразливість традиційного тлумачення Біблії для науково-атеїстичної критики, ідеологи сучасного православ'я прагнуть вишукати додаткові можли-

вості для того, щоб якось нейтралізувати вплив цієї критики на рядових віруючих, зробити останніх несприйнятливими до неї. Ось тут-то й приходять на допомогу духівництву святі з їхніми різкими випадами проти будь-яких проявів недостатньо «благочестивого» ставлення до «святого письма».

Як на незмінний взірець указує священик В. Тихонов на витлумачення Біблії «преподобним» Єфремом Сіріним: «Вивчивши всі писання як Старого, так і Нового Завіту і більше інших зайнявшись дослідженням оних, він (Єфрем.— *М. Г.*) з'ясовував усі писання буквально від створення світу до останньої книги благодаті» (ЖМП, 1974, № 1, с. 74).

Показові висловлювання митрополита Інокентія (Веніамінова) у його праці «Указання шляху в царство небесне». Почавши з твердження, що кожен віруючий повинен «уважно пізнавати» книги «святого письма» — узнати, звідки вони походять, хто і коли їх написав, як вони збереглися і т. ін., митрополит далі вважав за потрібне попередити читача: «Але пізнавати священні книги ти повинен у простоті серця, без будь-якого упередження, без допитливості, безсторонньо і аж ніяк не далі меж твого розуму», без спроб «узнавати те, що приховано від нас премудрістю божою» (ЖМП, 1975, № 3, с. 72). Віруючого, отже, орієнтують на те, щоб він робив таке «пізнавання» з належною обережністю, не проявляв «допитливості»,— словом, так, як приписує православна церковна традиція. Потім іде ще одне попередження митрополита: «не пізнавай того, що не відкрито нам; вір безумовно, без сумніву і без мудрування,. всьому тому, чому вчить святе письмо» (там же). І тут ми зустрічаємось усе з тими ж настановами руського православ'я на сліпу, бездумну віру, на виховання некритичного ставлення до Біблії.

Але й цих попереджень митрополитові Інокентію (а з ним і «Журналу Московской патриархии», що передрукував цитовану працю «святителя» і тим самим «осучаснив» погляди цього ієрарха) здалося не досить для належного «напоумлення» парафіян. Було зроблено ще одне зауваження принципового характеру: читаючи Біблію, «відклади будь-яке своє мудрування», підкорися волі божій. Саме так, за твердженням митрополита Інокентія, читало Біблію «багато людей із простих» — і читання було для них «спасительне». «Але були,— осудли-

во зауважує «святитель»,— і такі, навіть з учених, які, читаючи святе письмо, заблукали і загинули, а це від того, що одні читали його у простоті серця, без мудрування й розумування і шукали в ньому не вченості, а благодаті, сили духу, а інші, навпаки, вважаючи себе мудрими і всезнаючими людьми, шукали в ньому не сили і духу слова божого, а премудрості мирської... пробували проникнути і узнати сокровенне, і через те вони впадали або в безвір'я, або в розколи» (с. 75).

Усе це зайвий раз свідчить про те, як бояться і сама релігія, і її сучасні ідеологи розкованого людського розуму, озброєного знаннями, як страшить їх можливість критичного аналізу основ християнського віровчення, змісту «святого письма», як тривожить перспектива появи в якоїсь частини парафіян сумнівів у «богодухновенності» Біблії.

Оспівують свідоме безумство. Мабуть, ні в чому іншому не розкривається так наочно вороже ставлення сучасного руського православ'я до розуму людини, до її інтелектуальної діяльності, як у відкритому прославленні православним духівництвом юродства — у розумінні церкви свідомої імітації «на славу божу» («Христа ради») безумства.

За останні роки «Журнал Московской патриархии» опублікував кілька великих статей, присвячених юродивим Миколаю Псковському (1976, № 1), Аркадію Вяземському (1977, № 7), Василію Блаженному (1977, № 8), Прокопію Вятському (1977, № 11). У цих статтях не тільки описуються — зрозуміло, з захопленням — життя і діяльність цих нещасних, скалічених природою і відкинутих суспільством, а й висловлюється позитивне ставлення ідеологів сучасного руського православ'я до юродства.

Богословсько-церковні кола Московської патріархії оцінюють і характеризують юродство з позицій руського православ'я досинодального часу. Автори статті про Аркадія Вяземського гірко журяться з приводу того, що найсвятіший синод перестав приєднувати юродивих до «лику святих» — «колишній високий погляд на юродство змінився під впливом протестантського Заходу» (ЖМП, 1977, № 7, с. 74). Тому ідеологи сучасного православ'я прагнуть піднести юродство в очах сьогоднішніх парафіян.

Наочний приклад такого прагнення — стаття А. Воль-

гіна про Миколая Псковського. Перш ніж описати життя і діяльність цього «блаженного», автор статті заявив, що вважає за необхідне спеціально «зупинитися на деяких рисах юродства» — «особливого виду православного подвижництва». Юродство, твердиться у статті, було відоме ще візантійській церкві, але «численність юродивих серед руських святих і високе народне шанування їх на Русі надають йому особливо руського характеру» (ЖМП, 1976, № 1, с. 76).

Це не тільки відверта апологія юродства, а й найгрубіше спотворення історичної правди. Насадження духівництвом у XVI—XVII століттях культу юродивих тлумачиться сучасним богословом як вираження народного волевиявлення, а саме юродство оголошується рисою «російського характеру». Чути таке твердження з уст людини XX століття щонайменше дивно, а для народу нашого — глибоко образливо.

Які ж подальші міркування автора статті?

«Подвиг юродства,— заявляє він,— полягає в таємному догоджанні богові у молитві й аскетичних подвигах у поєднанні з удаваним безумством з метою прийняти ганьбу від людей» (с. 70). Далі цитується висловлення про юродство відомого богослова-містика В. Лосського, взяте з його «Нарису містичного богослов'я східної церкви»: юродивий робить «безглузді вчинки, щоб під відразливою личиною безумства приховати свої духовні дари від поглядів оточуючих або, точніше, вирватися зі світу сього в найглибшому і найменш прийнятному для розуму смислі — звільнитися від уз свого соціального «я» (БТ, зб. 8, с. 15). І завершуються всі ці міркування висновком: «У подвигу юродства яскраво виявляється несумісність глибокої християнської правди з раціоналізмом, справжньої духовності божої людини з суєтністю світу. Пориваючи зі світом, юродивий постійно нагадує про тлінність земного і відносність людських уявлень» (ЖМП, 1976, № 1, с. 72).

Усі ці думки ідеологів сучасного руського православ'я, висловлені у вік торжества людського інтелекту, інакше як апофеозом безумства не назвеш. Який страх треба відчувати перед людським розумом, щоб так відверто захоплюватися діями людей, що свідомо зневажають цей розум «ради догоди господу»,— одне слово, глумитися над найвищою здатністю людського духу та ще й видавити це глумління за «подвиг», який нібито за-

слуговує на захоплення віруючих громадян соціалістичного суспільства!

Така сама позитивна оцінка юродства міститься і в статті про Василія Блаженного. Визначивши юродство як «удаване безумство», автор статті не пошкодував епітетів для найхвалебнішої характеристики цього явища: «подвиг юродства», «незвичайний і один із найважчих видів подвижництва», «християнський подвиг, непередбачений чернецькими статутами» і т. д. (ЖМП, 1977, № 8, с. 75).

Сучасних богословів нітрохи не бентежить та обставина, яка свого часу примусила замислитися синодальних діячів, які відмовилися санкціонувати подальшу канонізацію юродивих: навіщо ж людині дано розум (дано — за релігійними уявленнями — самим богом), якщо для догодження богові від нього потрібно відмовитись — «об'юродивіти»?!

Але, можливо, сучасні церковні автори звертаються до юродивих як до персонажів далекого минулого — як до конкретно-історичних «взірців християнської святості», характерних лише для перших шести-семи століть історії руського православ'я? Аж ніяк. Юродство пропонується сучасним віруючим як об'єкт для наслідування. Так, в опублікованій в «Журнале Московской патриархии» проповіді «На честь усіх святих угодників вологодських» поряд із загальним закликом «наслідувати життя і подвиги святих», шанованих у Вологодському краї, є й таке цілком конкретне звернення до парафіян: «Чи потрібен для мудрих взірець, як не засліплюватися блиском мудрості земної, як буйство хреста Христового ставити вище всіх мирських знань? Це перед нами св. Прокопій Устюзький, св. Андрій Тотемський (обидва юродиві.— *М. Г.*), які до того простріпись у виконанні заповіді самозречення, що все життя були буїми[1] Христа ради» (ЖМП, 1975, № 9, с. 27).

Ось, виявляється, кого має на увазі церква, прославляючи «подвиги» юродивих як «шанувальників безумства Христа ради»,— не рядових парафіян, а людей «мудрих», «засліплених блиском мудрості земної», носіїв «мирських знань», або, говорячи сучасною мовою, людей освічених, знаючих. Їм сучасне православне духівництво і пропонує орієнтуватися на юродивих!

---

[1] Буій, буй (слов.) — дурний, нерозумний, дикий.

Культивують відвертий містицизм. У сучасному православ'ї останнім часом помітно посилилася пропаганда містичних богословських концепцій. Творці цих концепцій «доводять» можливість «досвідного єднання людини з богом» — безпосереднього «спілкування» віруючого, який спирається на внутрішнє чуття, з об'єктом свого поклоніння (так зване «вселення бога в серце християнина»).

Вираженням цього «спілкування» і його вищою формою визнається релігійний екстаз — максимальне емоційне напруження при майже повному відключенні інтелекту, несамовито-екзальтований стан, практично не контрольований розумом. За твердженням нинішніх поборників православ'я, релігійність святих носила якраз переважно екстатичний характер і мала чітко виражену містичну спрямованість, на яку слід орієнтуватися кожному, хто прагне наслідувати в справах віри «угодників божих».

У сучасній богословській пресі широко досліджуються дохристиянські витоки церковної містики (див.: БТ, зб. 12, 1974, с. 209—216). Активно популяризуються містичні погляди митрополита Григорія Палами (XIV ст.) (див.: ЖМП, 1972, № 10; ПВ, 1974, № 3); часто публікуються статті його послідовників. Так, весь восьмий збірник «Богословских трудов», що вийшов у 1972 році, і значна частина чотирнадцятого, виданого в 1975 році, були заповнені працями відомого апологета містицизму в сучасному православ'ї В. Н. Лосського. У цих працях послідовно проводиться думка: «немає богослов'я без містики» (БТ, зб. 8, с. 10), а саме богослов'я характеризується як «інтелектуальна спроба безсилля, поразки мислі перед потойбічністю умозбагненного» (БТ, зб. 14, с. 95). Погодившись з такою характеристикою богословських систем прибічників містицизму, О. В. Ведерников підкреслив у статті «Володимир Лосський та його богослов'я», що «вища точка цього богослов'я — прославлення незбагненності божої» (БТ, зб. 8, с. 229).

Про богословську творчість В. Н. Лосського ідеологи сучасного руського православ'я захоплено говорять як про новий етап у «розвитку православного богослов'я, що перебороло всі спокуси людської думки» (там же, с. 223). Його праці церква вважає продовженням тієї богословської традиції, біля джерел якої стояли «святі

отці» перших століть християнства і яку в Росії розвивали єпископ Тихон Задонський, митрополит Філарет (Дроздов) та ін.

Посилення інтересу нинішніх поборників православ'я до містичних концепцій не випадкове. Духівництво ще й ще раз намагається переконати віруючих радянських людей у тому, що містичний екстаз — ідеальний стан релігійності, який робить не просто зайвим, а принципово непотрібним будь-яке обгрунтування «істин православ'я» доказами розуму. Парафіянам навіюють, що галузь релігійної віри — це осереддя ірраціонального, «надрозумового», недоступного для людського інтелекту і що, отже, вірувати треба, не задумуючись, не міркуючи, не піддаючи аналізові об'єкти своєї віри.

Помітно посилився в сучасному руському православ'ї такий елемент містицизму, як пропаганда чудес, використовувана духівництвом для збудження і загострення у своїх «пасомих» релігійних почуттів, насамперед релігійної екзальтації.

При цьому впадає у вічі така істотна деталь. Ще в недалекому минулому, коли сучасне православ'я робило ставку на «свідому віру», і в богословських працях теоретичного характеру, і в церковних проповідях чудеса згадувалися дуже рідко. А коли богослови і проповідники все ж зверталися до чудес, то вибирали лише найзначніші, «масштабні», під які можна було б підвести солідну теологічну базу. І характеризувалися ці чудеса стримано, без зайвої деталізації, щоб не бентежити мислячу частину парафіян, яка сприймає релігію не тільки почуттям, а й розумом.

Зараз автори фундаментальних богословських праць і укладачі рядових церковних «повчань» звертаються до чуда з будь-якого найнезначнішого приводу, причому задовольняються чудесами малозначними, невиразними, здатними вплинути аж ніяк не на всіх віруючих, а лише на невимогливих. І подаються ці чудеса в стилі XVI—XVII століть, коли чудесним оголошувалось усе незрозуміле, незвичне і те, що хоч скільки-небудь виходило за рамки звичайного.

Всіляко підноситься «чудодійна сила» хреста і хресного знамення. «Якщо хворий ти або мертвий душею,— звертається до сучасного віруючого ректор Одеської духовної семінарії протоієрей О. Кравченко,— то згадай: коли знайшли животворящий хрест господа, наклали

його на хворого, і той зцілився, піднесли одного мертвого до хреста, і той ожив» (ЖМП, 1976, № 9, с. 39).

Протоієрей О. Глушаков навів у своїй проповіді такий приклад чуда. Один воїн, ідучи на війну, одержав від матері настанову охороняти себе хресним знаменням при смертельній небезпеці. Потрапивши одного разу в вороже оточення, він так і вчинив. «І молитва віри,— повчає проповідник парафіян,— врятувала його: він пробився крізь ворожий заслін і лишився неушкодженим» (ЖМП, 1976, № 9, с. 40).

«Журнал Московской патриархии» передрукував «13-те огласительне слово святителя Кирила Єрусалимського» (IV ст.), охарактеризоване сучасним богословом як «взірець святоотецької проповіді», який не втратив свого практичного значення «по сьогоднішній день». Ось що сказано в ньому про хрест: «Він і сьогодні лікує хвороби, і сьогодні виганяє бісів, знімає чародіяння і чаклунства» (ЖМП, 1978, № 11, с. 66).

Віруючим намагаються навіяти, нібито чудеса переконливіші за докази раціоналістичного характеру, коли справа стосується питань релігійної віри. Чудеса, заявляє духівництво, можуть схилити на бік християнства навіть найупертіших його противників. Для прикладу наводиться оповідання, запозичене сучасними церковними авторами з «Житія святителя Спиридона Тримифунтського».

...На першому вселенському соборі виникла суперечка з догматичних питань. У ній узяв участь запрошений імператором грецький філософ-язичник, який намагався висміяти християнське вчення. Єпископ Спиридон просив «отців собору» дозволити йому вступити в суперечку з філософом, але йому заборонили це, бо їм було відомо, що він «людина проста, зовсім не знайома з грецькою мудрістю». Але Спиридон знав, «яку силу має премудрість небесна» і яка «немічна перед нею мудрість людська», і тому безбоязно вступив у полеміку з грецьким мудрецем.

Коротко і просто, без мудрувань виклав «святитель» суть християнської віри, а потім сказав: «Так сповідуємо ми і не намагаємося дослідити ці таємниці допитливим розумом, і ти не насмілюйся досліджувати, як усе може бути, бо ці таємниці вищі за твій розум і далеко перевищують будь-яке людське знання». Усі чекали від-

повіді. Але філософ мовчав, «ніби йому ніколи не доводилося змагатись», а потім повністю погодився з Спиридоном і навіть прийняв християнство.

Що ж трапилося? Чому «людина невчена» посоромила «мудрого з наймудріших»? Тому, запевняє читачів «Журнал Московской патриархии», що «замість доказів від розуму з уст цього старця почала виходити якась особлива сила — докази безсилі проти неї, тому що людина не може противитися богові» (ЖМП, 1974, № 1, с. 70).

Так на прикладі «посоромлення» невченим християнським святим ученого язичника (прикладі, явно вигаданому агіографами) ідеологи сучасного руського православ'я прагнуть переконати віруючих радянських людей у «надрозумності» християнства, зробити їх несприйнятливими до критичних доказів розуму, коли справа стосується релігійних питань, примусити їх усі свої надії покладати на містику, чудо, особливу «силу божу».

Значно частіше, ніж це робилося десять — п'ятнадцять років тому, сучасне православне духівництво рекламує «чудотворні ікони», рекомендуючи своїм парафіянам саме в них шукати «укріплення у вірі», а також «чудесного зцілення» від хвороб і недуг — як тілесних, так і духовних.

Прикладом такої рекомендації, від якої віє духом середньовіччя, може служити проповідь протоієрея М. Ситникова «К богородице прилежно ныне притецем...». Повідомивши своїх слухачів і читачів про те, що в минулому перед іконами богоматері у храмах звичайно клали хворих так, щоб вони бачили «лик пріснодіви», і що «віра хворих увінчувалась або полегшенням їх немочей і недуг, або повним одужанням», проповідник тут же звернувся до «пастви» з закликом: і нам необхідно до самої кончини своєї пам'ятати ту «істину про владичицю», що після бога «до її благодатного зцілення слід вдаватися в усіх хворобах душевних і тілесних» (ЖМП, 1972, № 5, с. 41).

Про «зцілющі властивості» богородичних ікон говориться у проповіді протоієрея О. Глушакова «Несподівана радість»: «Через святі ікони — провідники благодаті божої — мати божа подає нещасним і печальним утіху, скривдженим — заступництво, хворим — зцілення, бідуючим — швидку допомогу» (ЖМП, 1978, № 11, с. 31).

Такими самими властивостями наділяє духівництво

(у тому числі й сучасне) і молитви святих. «У 70—80-ті роки XVI століття,— говориться у статті, присвяченій тверському єпископу Варсонофію,— моровиця і повсюдний голод забирали цілі поселення. Тверська паства рятувалася від зарази молитвами святителя Варсонофія» (ЖМП, 1981, № 7, с. 67).

За вченням православної церкви, «чудотворні ікони» здатні подавати надприродну допомогу не тільки окремим людям, а й народу в цілому. Керуючись цим ученням і активно пропагуючи його, сучасні православні богослови і церковні проповідники навівають віруючим радянським людям, нібито саме «чудотворні ікони» (передусім ікони богородиці) забезпечували нашому народові перемоги над зовнішніми ворогами. Типовим зразком такого навіювання є проповідь архієпископа Пимена (Хмельовського) «Ходатаица о мире». Зміст цієї проповіді так наочно демонструє антигромадський смисл церковного прославлення «чудотворних ікон», що заслуговує окремого розгляду.

У проповіді твердиться, буцімто протягом усієї вітчизняної історії, «багатої війнами, міжусобицями, морами і пожежами», руські люди «звикли звертати свій молитовний погляд» до «чудотворних ікон богородиці» і що «неможливо перерахувати всі випадки», коли завдяки цим молитвам ставалося чудо — «бажаний мир приходив на руську землю».

Далі йде викладений на двох журнальних сторінках перелік таких випадків (наводимо їх у тій послідовності, яку обрав проповідник).

Столбовський мирний договір 1617 року з Швецією було укладено Росією завдяки молебню, який «зі сльозами на очах» відслужили російські посли перед «чудотворною» Тихвінською іконою; разом з ними «з сердечним плачем» зітхав і молився народ — і богородиця почула моління.

У 1611 році шведи зайняли Новгород, але «за молитвами віруючих новгородців» перед «чудотворною» іконою «Знамення» були вигнані з міста.

У 1395 році грізний і жорстокий завойовник Тамерлан наблизився до Москви і зупинився в Єльці. Москвичі «зі сльозами молилися» перед Владимирською іконою. Тамерлану вві сні явилося «багато небесних сил» і «незвичайна жінка у сліпучім сяйві слави» — він відразу «залишив руський край».

У 1521 році кримський хан Махмет-Гирей підійшов до Москви з величезним військом. Але «молитви православних москвичів» перед тією самою Владимирською іконою і на цей раз чудесним чином «подарували мир Москві» — ворог відступив, не завдавши місту шкоди.

Близько 1260 року Костромі загрожувало татарське нашестя. Князь Василій Квашня виступив проти іноземних загарбників зі «святою іконою», і вороги, «вражені незвичайним сянням, що йшло від ікони», змушені були втекти.

У 1591 році величезні полчища татар підступили до Москви. Цар Федір Іоаннович звелів провести з «чудотворними іконами» хресний хід навколо Москви — і наступного дня вороги, залишивши свій стан, ганебно втекли.

Перемогу на полі Куликовім народ одержав «заступництвом богоматері». Бородинську битву виграно тому, що духівництво благословило російських воїнів «чудотворною іконою Одигітрією Смоленською», перед якою «сам полководець Кутузов преклонив зі слізьми коліна».

Так одним розчерком пера проповідник позбавив російський народ перемог, що належали йому,— всі вони приписані надприродному впливові «чудотворних ікон богородиці». Перекреслено всі реальні заслуги наших далеких предків. Ображено пам'ять безпосередніх учасників давніх битв, що вирішували долю Росії.

І не тільки давніх!

У Велику Вітчизняну війну 1941—1945 років, твердить проповідник, безліч молитов «було піднесено перед святими іконами богоматері», незліченні потоки сліз лилися з очей віруючих — і ці «молитовні сльози, безсумнівно, наблизили день Великої Перемоги» (ЖМП, 1978, № 8, с. 56—58).

Останнє твердження не можна назвати інакше, як неповагою до тих мільйонів радянських людей (у тому числі і віруючих), які не «молитовними сльозами», зверненими до «чудотворних ікон», а героїчною боротьбою на фронті і самовідданою працею в тилу добилися перемоги над сильним і підступним ворогом, урятували людство від фашистської чуми.

Крім вихваляння «чудотворних ікон» сучасне православне духівництво шукає й інших способів, за допомогою яких можна було б підвищити інтерес віруючих до чуда. Особливо часто звертається воно до чуда в тих

випадках, коли характеризує життя і діяльність святих як християнський взірець «істинної віри і справжнього благочестя». Якщо для надання «угодникам божим» видимості соціально значущих осіб їм приписують прогресивні діяння і передові погляди, то для підкреслювання їхньої релігійної значущості звичайно робляться посилання на здатність святих творити чудеса за життя і після смерті.

Описуються ці чудеса по-різному.

В одних випадках сучасний автор життєпису того або іншого «преподобного», запозичуючи матеріал для своєї статті зі старих житій, не переказує кожне чудо зокрема, а дає узагальнену характеристику «чудотворень» святого. Так, наприклад, у статті про Тихона Задонського говориться: «У нього неодноразово виявлявся «дар прозорливості і чудотворень» (ЖМП, 1975, № 2, с. 69). І більше жодних подробиць: читач повинен сам здогадатися, у чому конкретно проявлялися «чудотворення».

Інколи богослови і проповідники, констатуючи здатність святих до «чудотворення», перераховують кілька найбільш вражаючих, на їх думку, чудес. Приміром, автор статті про Питирима Тамбовського не обмежився згадкою про «знамення небесного проводу», що нібито виявились у діяннях «святителя», а й навів чотири чуда: єпископ викопав власноручно дві криниці, в яких вода мала «особливу, благодатну силу», йому явилися по черзі спочатку його «небесний покровитель», святий Прокопій Декаполит (УШ ст.), а потім сам Ісус Христос (ЖМП, 1974, № 12, с. 70, 71).

Однак найчастіше в статтях описується або хоча б згадується значна кількість чудес. Так, у статтях, присвячених Пафнутію Боровському (ЖМП, 1977, № 6) і Трифону Вятському (ЖМП, 1977, № 11), наведено по півдюжини прикладів «чудотворень», починаючи з «чудесних зцілень», «явлень» різного роду і кінчаючи завбаченням обставин і часу власної кончини. У статтях про Сергія Радонезького (ЖМП, 1972, № 7) і Макарія Каневського (ЖМП, 1978, № 10) описано вісім чудес, нібито зроблених кожним із цих «угодників божих». Але всі рекорди у зв'язку з цим побили статті про «святителя» Спиридона Тримифунтського (ЖМП, 1974, № 1), де на чотирьох сторінках розповідається про одинадцять (!) чудес, і про «преподобного» Олександра Свир-

ського (ЖМП, 1978, № 8), де число описаних чудес сягає двох десятків!

Так автори богословських статей і церковні проповідники намагаються приголомшити уяву сучасного віруючого, а заодно паралізувати його розум і позбавити бажання самостійно мислити. А щоб парафіяни православних храмів не сприймали наукової критики релігійних чудес, їм навіюють — з допомогою святих, зрозуміло,— зневажливе ставлення і до самої науки, і до тих, хто нею займається. Маючи на увазі останніх, «Журнал Московской патриархии» навів на своїх сторінках таке висловлювання святого Василія Великого з його бесід про людину: «Щоб показати цим людям, що досліджуване ними з такою великою старанністю в наших очах нікчемне, обійдемо мовчанням вивчення цих питань» (ЖМП, 1972, № 3, с. 36).

За орієнтацією сучасного руського православ'я на відверту містику, за курсом церкви на сліпу і бездумну віру, за апологією духівництвом чуда чітко вирізняються: убогість богословської думки, що спотворює реальний світ, суперечить висновкам науки і даним суспільної практики, її теоретичне безсилля і звідси — її нездатність захистити релігію від нищівної критики з боку вільного і розкованого людського розуму, позбавленого церковних шор.

Ми розглянули, звичайно, далеко не всі способи використання культу святих у сучасному руському православ'ї, а лише основні. Але й розглянутого досить, щоб переконатися: пропагуючи культ святих у його традиційних проявах, руська православна церква дає своїм парафіянам хибні соціально-моральні орієнтири, підказує їм помилкову лінію поведінки.

По-перше, церква утруднює віруючим радянським людям глибоке і правильне розуміння минулого своєї країни, оскільки примушує їх сприймати і оцінювати історичний процес з позицій релігійних ідеологів тих реакційних соціальних верств, класів і груп, які давно зникли, зметені вихором Великого Жовтня.

По-друге, церква заважає їм знайти гідне місце в сучасності, пропонуючи замість соціально-моральних ідеалів соціалістичного суспільства такі суспільні і особисті зразки, матеріалізовані в житті і діяльності свя-

тих, які скроєні за міркою досоціалістичних формацій і наповнені чужим змістом.

По-третє, церква позбавляє віруючих громадян нашої країни можливості правильно визначати своє майбутнє: релігійність, підтримувана сучасним православним духівництвом за допомогою культу святих, заважає їм формуватись як комуністичним особистостям.

Критика культу святих з наукових і громадянських позицій здійснюється насамперед в інтересах віруючих радянських людей — для усунення з шляху їх духовного розвитку всіх світоглядних бар'єрів, зведених релігійно-церковним комплексом, складовою частиною якого є цей культ.

IV

КУЛЬТ СВЯТИХ У «РУСЬКІЙ ЗАРУБІЖНІЙ ЦЕРКВІ»

Характеристика православного культу святих, що міститься в попередніх розділах цієї книги, залишиться неповною, якщо обійти мовчанням ту роль, яку відводить цьому культу російська церковна еміграція, яка орієнтується на православ'я.

Як відомо, прибічники православ'я з числа російських емігрантів різних років, формально об'єднані віросповідною спільністю, фактично роз'єднані. Створені ними церковні парафії організаційно поділені на три групи.

Першу групу складають парафії, зв'язані з Московською патріархією не тільки конфесіональною спільністю, а й організаційною єдністю. Вони вважають себе частиною руської православної церкви і входять до складу зарубіжних об'єднань Московського патріархату: благочинних округів і екзархатів. Ці парафії користуються місяцесловом Московської патріархії і шанують тих святих, які туди занесені, причому шанують у традиційній для руського православ'я формі і переважно в релігійно-церковних цілях — для збереження і зміцнення позицій православ'я в інославному оточенні. Якщо й є яка-небудь специфіка в їхньому шануванні святих, то, по-перше, вона неістотна, а по-друге, залишається їхнім власним надбанням і не нав'язується одновірцям, які живуть у Радянському Союзі.

До другої групи належать парафії, що знаходяться у США, які раніше складали американський митрополичий округ руської православної церкви, який користувався відносною автономією. 1970 року рішенням керівництва Московської патріархії його було перетворено

в автокефальну (самоочолювану) американську православну церкву.

Нарешті, до третьої групи належать парафії, що увійшли до релігійно-політичного об'єднання, яке претензійно назвалося «руською православною церквою за кордоном», або «руською зарубіжною церквою». Претендуючи (без будь-яких на те підстав) на особливе становище в руському православ'ї, це угруповання по-особливому використовує і культ руських православних святих. Свій підхід до цього культу воно видає за «істинно православний» і всіляко намагається нав'язати віруючим радянським людям, які дотримуються православної орієнтації.

Ураховуючи наявність таких спроб і вважаючи, що як віруючим, так і атеїстам треба знати, що за цими спробами стоїть і ради чого вони робляться, автор вважає за необхідне розглянути місце культу святих у «руській зарубіжній церкві» і охарактеризувати ту роль, яку йому відводять лідери цієї емігрантської організації.

ЩО ДАЄ ЕМІГРАНТСЬКІЙ ПСЕВДОЦЕРКВІ КУЛЬТ СВЯТИХ?

Перш ніж відповідати на це питання, необхідно хоча б коротко розглянути обставини виникнення «руської зарубіжної церкви» і схарактеризувати основні напрями її діяльності[1].

Організаційне оформлення найреакційніших сил руської церковної еміграції в самостійне конфесіональне об'єднання відбулося в кінці 1921 року на так званому «руському всезакордонному церковному соборі», який відбувся у сербському містечку Сремські Карловці. Карловацький «собор» був збіговиськом реакційних політиканів від релігії. У ньому брали участь антирадянськи настроєні емігранти: єпископи і священики, колишні царські чиновники, представники російської знаті і

[1] Докладну інформацію про це емігрантське об'єднання читач знайде в книгах: *Гордиенко Н. С., Комаров П. М., Курочкин П. К.* Политиканы от религии. Правда о «русской зарубежной церкви». М., 1975; *Белов А. В., Шилкин А. Д.* Карловацкий раскол — прошлое и настоящее. М., 1975.

вищі чини розбитих білих армій. Усі вони висловилися за консолідацію емігрантських сил на антирадянській платформі, за організацію нової інтервенції проти Радянської Росії з метою реставрації в країні дореволюційних форм громадського і державного життя і, нарешті, за створення зарубіжного церковного об'єднання, незалежного від Московської патріархії.

Так утворилася «руська зарубіжна церква», більше відома як «карловацьке релігійно-політичне угруповання», або «карловацький розкол». Очолив її митрополит Антоній (Храповицький), який спирався на обраний карловацьким «собором» архієрейський синод. Після смерті митрополита Антонія в 1936 році карловацьке угруповання очолив митрополит Анастасій (Грибановський), а з 1964 року нею керує митрополит Філарет (Вознесенський).

Спочатку лідери емігрантської псевдоцеркви орієнтувалися переважно на імперіалістичні кола країн Антанти, сподіваючись схилити їх на збройну боротьбу проти Республіки Рад. Не добившись свого (західним капіталістичним державам, що потрапили в лещата гострої соціально-економічної і політичної кризи, було в той час не до інтервенції), карловацькі політикани від релігії зробили ставку на німецький фашизм. У «подячному адресі», врученому Гітлеру митрополитом Анастасієм (Грибановським) у червні 1938 року, біснуватий фюрер підносився до рангу «вождя в світовій боротьбі за мир і правду» і закликався до найшвидшої агресії проти Радянського Союзу. Тому вторгнення німецько-фашистських загарбників у нашу країну карловацький єпископат і духівництво зустріли з захопленням.

Керівництво карловацького угруповання активно допомагало гітлерівцям і зрадникам Вітчизни, що з ними співробітничали, збивати з різного роду відщепенців, зрадників, кримінальників і просто обманутих, заляканих людей військові з'єднання для бойових і охоронних дій на боці фашистського рейху. Зокрема, митрополит Анастасій і підвідомче йому духівництво «духовно окормляли» військові підрозділи зрадника Власова: служили молебні, благословляли на збройну боротьбу проти радянського народу, сіяли зерна ненависті до соціалістичного ладу.

У кінці другої світової війни митрополит Анастасій із залишками архієрейського синоду втік з Югославії до

Мюнхена, де його пригріли західні окупаційні власті. Слугуючи їм, карловацький лідер безпосередньо включився в «холодну війну», розв'язану англо-американськими мілітаристськими колами проти СРСР, і відверто солідаризувався з тими, хто пропонував закидати Радянський Союз атомними бомбами. Так, наприклад, у своєму пасхальному посланні 1948 року він прямо заявив, що Захід повинен «очистити» СРСР від більшовиків вогнем ядерної зброї. «Цей страшний спустошливий вогонь,— говорилося в посланні,— має не тільки руйнівну, а й свою очисну дію... Але ви скажете, що винищувальний меч смерті падає не тільки на розбещених і злих, а й на людей доброчесних і навіть святих, і на останніх навіть частіше, ніж на перших. Але для таких людей смерть не є лихом, бо відкриває для них шлях до безконечного, блаженного, істинного життя».

Старання карловацького єпископату і духівництва у співробітництві з апологетами «холодної війни» і поборниками войовничого антикомунізму було відзначено імперіалістичними колами Заходу і відповідним чином винагороджено: 1950 року митрополит Анастасій і його поплічники одержали право на в'їзд у США, чим вони відразу ж скористалися.

Штаб-квартира карловацької псевдоцеркви розташувалася в Нью-Йорку, де знаходиться і кафедральний собор митрополита. Але фактичним центром цього угруповання стало містечко Джорданвілль у штаті Нью-Йорк. Тут знаходиться Свято-Троїцький монастир з духовною семінарією, що міститься в ньому. Там же і друкарня, де друкується церковно-політична література: від календарів, брошур і книг до двотижневого журналу «Православная Русь» (офіційний орган «руської зарубіжної церкви») і щомісячного додатка до нього «Православная жизнь».

Карловацькому архієрейському синоду підпорядковується близько чотирьохсот емігрантських церковних парафій в США, Канаді, Латинській Америці, Європі, Австралії, Новій Зеландії. Ці парафії об'єднано у кілька єпархій, число архієреїв не перевищує двох десятків; більшість із них — особи похилого віку.

З самого початку свого виникнення карловацьке угруповання претендує на роль «єдиної незіпсутої» частини руської православної церкви», заявляючи, що Московська патріархія «відступила від істини православ'я»,

а тому нібито не має права представляти цю конфесію в сучасному християнстві. Щоб надати цим претензіям видимості обгрунтованості, карловацькі ієрархи і священнослужителі всіляко демонструють свою прихильність до руських церковних традицій. Зокрема, храми карловацької орієнтації оформляються в традиційному для руського православ'я стилі; богослужіння проводяться по чину руської православної церкви і церковнослов'янською мовою; від парафіян вимагають дотримання православних обрядів у їх руській модифікації; шануються святі, канонізовані руською православною церквою, і т. д.

Однак у сучасному церковному світі претензій карловацьких лідерів ніхто всерйоз не сприймає. Досить сказати, що карловацьке угруповання не визнає жодна автокефальна чи автономна православна церква. Не вважають його церквою й інші християнські конфесії. Для всіх воно — емігрантське релігійно-політичне об'єднання, що діє всупереч нормам церковного життя і ставить перед собою далеко не церковні цілі.

Справді, карловацьке угруповання створено не стільки для задоволення релігійних потреб емігрантів, що сповідують візантійсько-руський варіант православ'я, скільки для розпалювання в емігрантському середовищі ненависті до своєї колишньої Вітчизни, антирадянських настроїв, ворожості до невіруючих громадян соціалістичного суспільства, культивування ідей реваншизму й антикомунізму і т. ін. Соціально-політична проблематика домінує навіть у «пастирських посланнях» з нагоди чисто церковних подій, у проповідях або храмових бесідах з «паствою».

Керівництво карловацького угруповання всіляко намагається дискредитувати сьогодення залишеної ними Вітчизни, фальсифікувати науковий комунізм, спотворити суть радянського суспільного і державного ладу, марксистсько-ленінського атеїзму, цілі і засоби науково-атеїстичного виховання. Разом з тим на всі лади вихваляється дореволюційне минуле нашої країни: оспівується «свята Русь» з її феодально-кріпосницьким устроєм, пропагуються ідеї монархізму, російське самодержавство оголошується найбогоугоднішою формою державного правління, яку треба реставрувати будь-якими засобами, нарешті, вихваляється засилля традиціоналізму, догматичного консерватизму і обрядовір'я,

характерне для церковного життя князівської Русі і царської Росії.

Для розв'язання кожного з названих вище і аналогічних завдань ієрархи і священнослужителі емігрантської псевдоцеркви широко використовують культ святих — як загальноправославних, так і власне руських. Святих включено у місяцеслов «руської зарубіжної церкви», їм присвячують спеціальні богослужіння, споруджують на їх честь храми і каплиці. «Православная Русь» та інші видання емігрантської псевдоцеркви вміщують на своїх сторінках повчання святих, а також публікують матеріали, які обгрунтовують необхідність шанування «угодників божих» і поклоніння їхнім мощам. Вийшли у світ 12-томні «Житія святих», складені за «Четьїми-Мінеями» Димитрія Ростовського з додатками і примітками. Видано праці Тихона Задонського, Ігнатія Брянчанинова, Іоанна Тобольського та інших руських святих.

Культ святих єпископат і духівництво «руської зарубіжної церкви» використовують для ідеологічного обслуговування реакційних груп російської еміграції, що живуть досоціалістичним минулим і мріють це минуле відновити за допомогою контрреволюції. Головне в цьому використанні — прагнення за допомогою апеляції до святих виправдати в очах віруючих орієнтацію політиканствуючих церковників-емігрантів та їхніх прибічників на відновлення в СРСР насильственим шляхом дореволюційного устрою суспільного і державного життя («святої Русі»), дати «святоотецьку» санкцію антикомуністичній ідеології й антирадянській діяльності монархічних кіл церковної еміграції. Одночасно розв'язуються і релігійно-церковні проблеми, актуальні для карловацького угруповання: «доводиться» християнському світові право цього угруповання вважати себе церквою, а не розколом (і притому «церквою істинною», яка перевершує щодо «істинності» всі автокефальні православні церкви), «обгрунтовується» правомірність установки карловацького єпископату і духівництва на демонстративний традиціоналізм, сліпу прихильність до церковної старовини.

До авторитету святих карловацькі ієрархи і священнослужителі вдаються передусім у тих випадках, коли хочуть запевнити своїх парафіян у тому, нібито релігійна ізоляція «руської зарубіжної церкви» викликана не політиканством її лідерів, а їх турботою про збережен-

ня православ'я в чистоті і незіпсутості. Парафіянам навіюють, що «угодники божі» у своєму «стоянні за істину» вважали за краще залишитися в меншості чи навіть на самотині, але не йти на компроміси у справах віри і благочестя і кінець кінцем виявлялися правими вони, а не більшість, що їм протистояла. При цьому затушовується та обставина, що «руська зарубіжна церква» потрапила в стан самоізоляції не через якусь особливу релігійну ревність її лідерів, а виключно тому, що вони віддали перевагу політичній діяльності над церковною, а така перевага позбавляє угруповання статусу церковної організації.

Єпископат і духівництво карловацького угруповання часто апелюють до святих для того, щоб погасити незадоволення парафіян «руської зарубіжної церкви» надмірним консерватизмом своїх «пастирів» у питаннях віровчення і обрядності, їх нетерпимістю до будь-якого прояву інакомислення з боку мирян. Найменша спроба віруючих якось пристосувати православ'я до сучасних умов життя сприймається карловацькими ідеологами вкрай хворобливо і незмінно відкидається як прояв «вільнодумного філософствування і свавільного модернізму», як «лукава вигадка» — і все це з неодмінним посиланням на відповідні висловлювання загальноправославних і руських святих. Так, наприклад, засуджуючи прихильників релігійного модернізму, архієпископ Аверкій послався на таке висловлювання Феофана Затворника: «Для нас і істини, і шляхи до істини визначені раз і назавжди. Ми володіємо істиною, і весь труд у нас спрямовується на засвоєння, а не на відкриття її... Щодо нашого вчення (на противагу всім мирським людським ученням) з неба проречено: стійте... нерушимі будьте. Коли що залишається нам, то тільки утверджуватись і утверджувати інших». А фразу Феофана Затворника «Уникайте нового у справах віри і благочестя» архієпископ Аверкій зробив навіть епіграфом до своєї статті («Православная Русь», 1976, № 5, с. 3, 6).

В іншому місці тієї самої статті, що має досить характерну назву: «До чого зобов'язує нас православ'я?», архієпископ Аверкій учинив рознос тим мирянам, які прагнуть виробити свій власний погляд на релігію, на питання віри і обрядовості. «Особливо дивно буває чути,— заявив він,— коли той, хто вважає себе православним християнином, раптом заявляє, що він «не згод-

ний» з тим чи іншим ученням християнської віри і благочестя і що в нього щодо цього є «своя думка». Який же це «православний»,— обурюється карловацький ієрарх,— навіть якщо він ходить інколи до церкви і раз на рік причащається?! Ні! Православний насправді, а не тільки назвою є той, хто, як учив наш великий руський святитель Тихон Задонський, православно мислить, православно почуває і православно живе» (там же, с. 4).

Як не часто звертаються карловацький єпископат і духівництво до авторитету святих для розв'язання релігійних проблем, значно частіше використовують вони апеляцію до «угодників божих» для цілей нерелігійних — для рекламування соціально-політичних установок реакційних кіл церковної еміграції.

Зокрема, саме посиланнями на святих «обгрунтовують» карловацькі політикани-монархісти ідею «богоустановленості» царської влади взагалі і російського самодержавства особливо, передрікають «неминучість» відновлення в Росії влади царів з «дому Романових». Найчастіше за такими «обгрунтуваннями» карловацькі ідеологи звертаються до авторитету Серафима Саровського, який нібито передрік падіння і наступний зліт російського самодержавства.

До святих апелюють карловацькі ієрархи і для популяризації в емігрантському середовищі реакційного й утопічного ідеалу «святої Русі», для вихваляння державного і суспільного ладу дореволюційної Росії, для виправдання соціальної нерівності, експлуатації людини людиною та інших пороків буржуазно-поміщицького суспільства.

Нарешті, культ православних святих використовується реакційними колами церковної еміграції для ефективнішого виконання цілком визначеного соціального замовлення імперіалістичних сил: для примирення рядових віруючих з буржуазною дійсністю. Парафіянам карловацьких храмів навіюють, посилаючись на приклади руських «угодників божих», що необхідно терпляче зносити знегоди емігрантського життя, миритися з численними проявами соціальної несправедливості, класового гноблення і національної дискримінації, проявляти покірність «божій волі». На всі лади оспівуються страждання як прямий шлях до здобуття «спасіння» — і все це робиться з посиланням на тих святих, які не тільки не уникали страждань у своєму житті, а всіляко шукали

їх, штучно створюючи для себе найнестерпніші умови. Найчастіше карловацький єпископат і духівництво ставлять віруючим за приклад Серафима Саровського, який нібито радів і тому, що ведмідь його скалічив, і тому, що грабіжники побили його мало не до смерті, і тому, що мошкара пожирала його тіло під час багатоденного стояння на камені.

У статтях, замітках і проповідях карловацьких богословів, ієрархів і священнослужителів, присвячених тим або іншим руським святим, неодмінно робляться виходи в сучасність, причому ці виходи завжди мають антирадянську й антикомуністичну спрямованість, зайвий раз розкриваючи реакційну соціальну суть православного культу «угодників божих» у його традиційному тлумаченні, про що вже йшлося в другому розділі цієї книги.

Так, наприклад, у проповіді «Наш руський ідеал», присвяченій уславленню Сергія Радонезького й оспіванню «святої Русі» як ідеального стану суспільного і державного життя, архієпископ Аверкій не обмежився екскурсом у минуле, а переключив увагу своєї «пастви» на сучасне. Зокрема, він наклепницьки заявив, що Троїце-Сергієва лавра — це «єдиний тепер монастир на нашій нещасній батьківщині, який ще існує як монастир». А завершив свою проповідь архієпископ Аверкій закликом явно реваншистського характеру, витриманим у підбурювально-антирадянському дусі: «Будемо ж щиріше молитися преподобному Сергію за напоумлення всіх руських людей і за найшвидше спасіння і відновлення нашої батьківщини як святої Русі» («Православная Русь», 1968, № 19, с. 2).

Матеріали про Серафима Саровського, що публікуються на сторінках «Православной Руси» та інших карловацьких видань, найчастіше містять повідомлення про те, що цього руського святого було канонізовано за прямою вказівкою Миколи II і що російський імператор із сім'єю брав безпосередню участь у прославленні цього «угодника божого». Із проповіді у проповідь переходить провокаційна небилиця, вигадана емігрантськими політиканствуючими церковниками-антирадянщиками, нібито Серафим Саровський (нагадаємо, що помер він 1833 року) напророкував... падіння більшовиків (?!) через «десять седьмин», тобто через сімдесят років, після Жовтневої революції (див.: «Православная Русь», 1970, № 1,

с. 12). Яких тільки антикомуністичних химер не породжує розпаленіла уява карловацьких політиканів від релігії!

Таким чином, ідеологи карловацького угруповання використовують культ святих у традиційному для дореволюційного руського православ'я стилі, тобто з глибоко реакційними цілями, одночасно пристосовуючи його до специфічних умов еміграції.

ДЛЯ ЧОГО ПОЛІТИКАНАМ ВІД РЕЛІГІЇ НОВІ СВЯТІ?

Багаторічний досвід експлуатації з релігійно-політичною метою культу православних святих переконав єпископат і духівництво карловацької псевдоцеркви в тому, що наявного складу «ревнителів віри і благочестя», сформованого руською православною церквою дореволюційного часу, явно не досить для розв'язання тих завдань, які поставили перед собою реакційні кола російської церковної еміграції. Відчувався гострий дефіцит таких «угодників божих», прославленням яких можна було б не тільки примирити емігрантську масу з мерзенною реальністю буржуазного світу, переключивши її увагу з бридкого сучасного на ідеалізоване минуле, а й постійно підтримувати в її середовищі реакційні політичні переконання, що мають контрреволюційну спрямованість, культивувати антирадянські настрої, виховувати її в дусі войовничого антикомунізму, пропагувати ідеї монархізму, підносячи самодержавство російських царів як єдино можливу і справді православну альтернативу радянському народовладдю. Одне слово, карловацька верхівка потребувала святих, які всім змістом свого життя і діяльності наочно і загальнодоступно виражали б соціально-політичні ідеали найреакційніших, монархічно настроєних сил російської еміграції, збожеволілих на антирадянщині і реваншизмі.

Тому з перших же років існування карловацького угруповання його лідери почали пошук таких кандидатів у святі, прославлення яких сприяло б розв'язанню згаданих вище завдань. Зовні ці пошуки обставлялись як виявлення єпископатом і духівництвом думок основної маси віруючих, причому думок, що складалися стихійно. А насправді це було ретельно продумане і добре замасковане нав'язування віруючим тих осіб, у прославленні яких були зацікавлені карловацька верхівка і реакційні кола російської еміграції, що стояли за нею.

Першим кандидатом у власні святі карловацької псевдоцеркви оголосили, як і слід було чекати, Іоанна Кронштадтського — протоієрея Адріївського собору м. Кронштадта І. Се́ргієва (1829—1908), фігуру, вищою мірою одіозну.

Священик І. Се́ргієв був запеклим монархістом, непримиренним противником прогресивних суспільно-політичних перетворень, загальновизнаним апологетом самодержавно-кріпосницького ладу царської Росії, переконаним ретроградом, чиє ім'я довгі роки (як за його життя, так і після смерті) було прапором найреакційніших сил, символом мракобісся і обскурантизму. В роки першої російської революції цей реакціонер в рясі був духовним отцем погромників-чорносотенців, виступаючи з амвона зі злісними наклепами на народні маси та їхні революційні поривання, шельмував у своїх проповідях і статтях прихильників революційних перетворень, очолював і скеровував злобне цькування православним духівництвом великого сина Росії Л. М. Толстого та інших представників передової російської інтелігенції.

Його проповіді (а проповідницькій діяльності І. Се́ргієв приділяв дуже багато уваги, зробивши храмову проповідь одним із основних засобів психологічного впливу на маси віруючих) повні жовчі і неприкритої ненависті до всього, що так чи інакше могло бути віднесене до прогресу. Вони пронизані злобою до революційного руху трудящих, витримані в промонархічному дусі, просякнуті отрутою антисемітизму і великодержавного шовінізму. Особливу ненависть мав цей мракобіс і обскурант до ідей наукового соціалізму. Тому він так палко вітав поразку першої російської революції 1905—1907 років, відверто радіючи перемозі самодержавства над повсталими народними масами.

Релігійні фанатики навіювали віруючим, нібито молитви кронштадтського протоієрея мають «чудодійну силу»: зцілюють хворих, запобігають стихійному лиху, допомагають переборювати житейські труднощі. Галас, зчинений навколо імені І. Се́ргієва, активно підтримувався офіційною церквою, яка розраховувала таким шляхом піднести релігійність народних мас.

За свою реакційну, промонархістську діяльність Іоанн Кронштадтський був обласканий царями, особливо кривавим Миколою II, з санкції якого протоієрею-мракобісу ще за життя спорудили своєрідний меморіал — Іоаннів-

ський жіночий монастир, де заздалегідь було передбачено усипальницю для праху «отця Іоанна».

«Кронштадтський чудотворець», якому його наближені — церковні пройдисвіти і крикливиці — старанно створювали репутацію людини «не від миру цього», «безсрібника», який зневажає земні блага і втіхи, насправді був не тільки політичним авантюристом і досвідченим царедворцем, а й спритним, пронозливим ділком, який зумів зібрати мільйонне багатство, що стало об'єктом тяжби між спадкоємцями І. Сергієва і керівництвом Іоаннівського монастиря. До того ж, як з'ясувалося зразу ж після смерті Іоанна Кронштадтського, цей «старцелюбець» виявився звичайнісіньким користолюбцем, який набив свої сундуки різноманітними «підношеннями» численних поклонників і поклонниць. Ось який вигляд мав опис речей, що залишилися в його квартирі: грошей, золота, срібла, коштовних каменів, прикрас на 24 тисячі карбованців, 36 срібних підстаканників,34 срібні чайні ложечки, 125 старовинних золотих і срібних монет, 38 альбомів зі срібними прикрасами, 8 срібних лампад, 20 предметів письмового приладдя, 342 полотняні сорочки, 281 пара шкарпеток, 31 пара брюк (у тому числі 4 пари на пуху), 18 пар черевиків, 53 пари чобіт, 6 пар калош, 30 капелюхів, 41 підрясник, 33 ряси, 4 хутряні шуби, 34 краватки, 11 посохів і парасольок, 95 носовиків, 197 рушників, 45 наволочок, 59 серветок, 11 ковдр та інший скарб у розмірах, що явно перевищують потреби однієї людини («Христианин», 1909, т. 1, с. 443—444).

Відразу ж після смерті І. Сергієва синод за вказівкою царя розгорнув підготовку до канонізації його як «чудотворця». Однак кронштадтського ієрея підвели його непомірковані поклонники і поклонниці, які ще за життя шанували його як «втіленого бога», «живого Христа». Після смерті таке шанування ще більше посилилося, набувши всіх ознак хлистовства, що відкидалося церквою і переслідувалося властями царської Росії. За такої ситуації синод не наважився піднести до рангу православного святого кумира явно неправославної секти іоаннітів. Однак ім'я Іоанна Кронштадтського залишалося прапором найреакційніших політичних і церковних сил царської Росії, який викинула на смітник історії лише Велика Жовтнева соціалістична революція. Ось саме цей прапор і підняли реакційні кола церковної еміграції, ви-

рішивши використати його не стільки для релігійних цілей, скільки для політичних.

Процесу офіційної канонізації Іоанна Кронштадтського передувала багаторічна кампанія вихваляння цього кандидата в святі «руської зарубіжної церкви». Викликано це було тим, що лише старше покоління емігрантів було знайоме з обставинами життя і діяльності кронштадтського протоієрея, емігрантській же молоді він був незнайомий. Потрібно було пабліситі новоявленому кандидатові в «угодники божі», і його постаралися створити методами реклами.

На сторінках карловацьких видань почали регулярно публікувати статті і замітки про Іоанна Кронштадтського, а також фрагменти його власних творів. Проповідники заходилися цитувати його висловлювання поряд з висловлюваннями «отців церкви». Було видано праці претендента у святі «Моє життя у Христі», «Пастирський вінок» та ін.

Багаторазово переказувались і широко рекламувалися всілякі «чудеса», що буцімто сталися за молитовним зверненням до Іоанна Кронштадтського, причому до рівня чуда підносили всі ті щасливі випадковості, якими, очевидно, не дуже багате життя емігрантів та їхнього найближчого оточення. Пощастило роботу одержати в умовах загального безробіття — «батюшка Іоанн» допоміг; одужав після тяжкої хвороби, не звертаючись до непомірно дорогих лікарів,— «чудотворець» втрутився і т. д. і т. д. Само собою зрозуміло, що ніхто цих і аналогічних «чудес» не перевіряв і не вивіряв на вірогідність — їх просто фіксували в карловацькій пресі і підносили як підставу для канонізації «кронштадтського чудотворця-молитвеника».

Відбулася така канонізація в 1964 році, але пройшла вона, що називається, через силу. Як зізнавалися згодом лідери карловацького угруповання, перечили проти прославлення Іоанна Кронштадтського як «великого чудотворця і молитвеника» багато російських емігрантів, притому не тільки мирян, а й служителів культу, в тому числі й деякі ієрархи «руської зарубіжної церкви» («Православная Русь», 1979, № 6, с. 8). Противники канонізації кронштадтського протоієрея справедливо вважали, що суто політичні мотиви цього акту, для всіх очевидні, зайвий раз підкреслять нецерковний характер карловацького угруповання і ще більше скомпрометують його

перед християнськими конфесіями. Були і міркування іншого роду: канонізації не бажала та досить значна частина російської еміграції, яка не підтримувала промонархічної орієнтації церковної верхівки і тому не хотіла, щоб апологети православ'я, одержимі абсурдною ідеєю реставрації в Росії монархічної форми управління, одержали для себе додаткову опору в новому святому, який відзначався прямо-таки патологічним царелюбством.

Справді, новоканонізованого святого ідеологи «руської зарубіжної церкви» відразу ж зробили знаряддям найвідвертішого політиканства. Правда, часом його «підключали» й до розв'язання релігійно-церковних проблем. Наприклад, на Іоанна Кронштадтського посилалися в тих випадках, коли треба було авторитетом святого (безперечним в очах віруючих) обгрунтувати канонічну допустимість конфесіональної самоізоляції «руської зарубіжної церкви» та її претензій на роль «справді істинної парості вселенського православ'я» і «єдиного місця спасіння», відкинути ідею оновлення релігії і церкви, оголосивши її «боговідступницькою», зажадати від парафіян карловацьких храмів беззастережної покори ієрархам і кліривам і т. д. (див.: «Православная Русь», 1969, № 4, с. 6; с. 13; 1979, № 9, с. 10). Використовують «батюшку Іоанна» і для того, щоб його словами вилаяти молоде покоління російської еміграції за відхід від церкви і розрив з карловацькими політиканами від релігії. «Ось його слова про молодь,— цитує офіційний орган «руської зарубіжної церкви» Іоанна Кронштадтського: — «Ми сміливо викриваємо сучасне шаленство несамовитої, буйної молоді, яка іменується освіченою, але невихована у правилах віри, християнського благочестя і громадянської доблесті» («Православная Русь», 1979, № 9, с. 11).

І все ж найчастіше і найохочіше карловацькі лідери вдаються до авторитету Іоанна Кронштадтського як «чудотворця і молитвеника» для того, щоб прищепити парафіянам карловацьких храмів ту неприязнь до революції та її учасників, те неприйняття соціального і культурного прогресу, ту ідеалізацію феодально-кріпосницького ладу дореформеної Росії, нарешті, ту апологію російського самодержавства і обожнення царської влади, які були характерні для протоієрея-мракобіса, протоієрея-реакціонера, протоієрея-погромника (див.: «Православная Русь», 1968, № 20, с. 5; 1979, № 7, с. 9; № 9, с. 10, 11).

Ось лише один із прикладів того, як це робиться на

сторінках карловацької преси. Пропагуючи ідеї монархізму і твердячи, що боговстановленість самодержавної влади — один із православних догматів віри, карловацький архієпископ Аверкій послався на таке висловлювання Іоанна Кронштадтського, що міститься в одній з його проповідей, виголошеній у рік поразки першої російської революції: «Хто насаджує на престоли царів земних? — Той, хто один спредвіку сидить на престолі вогневидному і один у власному розумінні царствує над усім сотворінням — небом і землею з усіма живущими на них тварями. Царям земним від нього єдиного дається царська держава: він вінчає їх діадемою царською... Замовкніть же, ви, мрійливі конституціоналісти і парламентаристи!.. Не вам розпоряджатися престолами царів земних. Геть, зарозумілі, ті, хто не вміє керувати сам собою, а змагається один з одним... Від господа подається влада, сила, мужність і мудрість цареві керувати своїми підлеглими» («Православная Русь», 1979, № 7, с. 9).

Такі основні функції новопрославленого святого «руської зарубіжної церкви», функції зовсім не релігійні, які виявляють найнижчого гатунку політиканство ініціаторів канонізації Іоанна Кронштадтського.

У 1970 році карловацький архієрейський синод канонізував (слідом за руською і американською помісними православними церквами) Германа Аляскинського — ченця Валаамського монастиря, посланого у складі групи руських місіонерів для навернення у православ'я корінного населення Аляски (друга половина XVIII століття).

Цю канонізацію було проведено, само собою зрозуміло, не ради солідарності з руською і американською православними церквами, оскільки ні ту, ні другу карловацькі ієрархи не визнають і всіляко обмовляють, а зовсім з інших причин. Деякі з цих причин характеризуються у статті редактора журналу «Православная Русь» архімандрита Костянтина «Що дає і до чого закликає прославлення преподобного Германа Аляскинського».

Автор статті констатував наявність надто гострої кризи у середовищі російської церковної еміграції: усвідомлення дедалі більшою кількістю парафіян «руської зарубіжної церкви» ущербності і самоізольованості цього релігійно-політичного угруповання (вони «опиняються у становищі відщепенців»); падіння церковної активності у рядових віруючих («інертність не може не проникати у свідомість усіх нас») і втрата ними інтересу до карло-

вацьких лозунгів і програм («свідомість наша зарубіжна — чи не застигає вона?»); відхід від колишніх ідеалів, нав'язаних карловацькою верхівкою («спотворення духовної перспективи безсумнівно загрожує всім нам, а декому з нас уже притаманне тією або іншою мірою»). У статті прямо говориться про посилення незгод в емігрантському середовищі взагалі і в карловацьких парафіях особливо: «Смута панує в багатьох місцях нашої церкви. І природно виникає взаємне роздратування при розв'язанні різноманітних часткових, інколи досить серйозних питань». Визнається наявність «взаємних рахунків» і навіть «чвар». Особливо підкреслюється загальне падіння релігійності в західному світі: «Наступає найгірше — коли лжевір'я оволодіває вільним світом, і воно, це лжевір'я, у згоду входить з невір'ям в ім'я якогось уявного спільного благополуччя» («Православная Русь», 1970, № 12, с. 1—2).

Канонізація Германа Аляскинського розглядається автором статті, а з ним і керівництвом «руської зарубіжної церкви» як противага всьому описаному вище. У ній карловацькі лідери побачили сильний збуджуючий фактор, здатний потрясти парафіян, примусити їх припинити конфронтацію з церковною ієрархією, одне слово, підняти релігійний тонус російської еміграції, укріпивши її в думці, що «руська зарубіжна церква — єдиний залишок церкви христової, що вільно і відкрито сповідує свою віру». «Прославлення преподобнсго Германа Аляскинського,— патетично вигукує архімандрит Костянтин,— хай зміцнить, хай освіжить у нашій свідомості цю істину» (там же).

Усі ці розрахунки виявилися побудованими на піску. Від часу прославлення Германа Аляскинського як святого «руської зарубіжної церкви» минуло немало років, а криза, як і раніше, стрясає карловацьке угруповання, не тільки не послаблюючись, але рік у рік посилюючись.

У вересні 1978 року було проведено ще одну канонізацію — прославлення «блаженної Ксенії Петербурзької». У цьому випадку об'єктом релігійного поклоніння обрали не священнослужителя і не ченця, а просту мирянку, і до того ж божевільну. І зробили це лідери руської православної еміграції не в порядку імпровізації, не підкоряючись стихії, а цілком продумано, із заздалегідь поставленою метою.

Передісторія цієї канонізації така.

Шанування якоїсь Ксенії як «блаженної» і «чудотвориці», яка нібито допомагає тим, що потрапили в біду, зародилося у Петербурзі кінця минулого століття у середовищі знедолених, які жили в нелюдських умовах і могли сподіватися лише на «чудесну допомогу з неба». Саме серед них виникла і поширилася думка про те, що нібито на Смоленському кладовищі Петербурга поховано давно померлу жінку-страдницю Ксенію, яка ще в молодості втратила гаряче коханого чоловіка, на цьому грунті збожеволіла, опустилася і, всіма покинута, жила подаянням. Стараннями релігійних кликливиць, підтриманих духівництвом Смоленської кладовищенської церкви, чиюсь занедбану могилу оголосили «могилкою Ксенії-блаженної», куди почалося паломництво прагнучих «чудотворень»: зцілень, допомоги в горі і т. ін. На могилі спорудили каплицю, що давала церкві немалі доходи. Культ одержав схвалення з боку церковних і міських властей, однаково зацікавлених у розпалюванні релігійного фанатизму, з допомогою якого вони розраховували відвернути народні маси від активної участі в революційній боротьбі. Однак до канонізації Ксенії-блаженної справа не дійшла: перевагу було віддано іншим «угодникам божим», зокрема Серафиму Саровському, чиє прославлення ефективніше «працювало» на російське самодержавство, ніж шанування петербурзької жебрачки.

У середовищі російських емігрантів культ Ксенії-блаженної відродився з новою силою, оскільки для цього були найсприятливіші умови. Перебування в іномовному і чужорідному середовищі, труднощі з одержанням роботи і добуванням засобів для існування, життя в умовах соціального гноблення, національної дискримінації, економічних і політичних криз — усе це ставило багатьох емігрантів у таке безвихідне становище, що їм залишалося лише сподіватися на «небесну допомогу за молитвами святих». Особливо трагічна доля літніх людей. Залишені дітьми, які зайняті розв'язанням власних нелегких проблем, вони існують на мізерну допомогу, не мають засобів для нормального лікування. Всім укладом життя капіталістичного суспільства вони приречені на животіння, що не залишає жодних просвітів, крім все того самого сподівання на чудо. Саме серед них поширилися чутки про можливість «небесної допомоги» за молитвами блаженної Ксенії і навіть про факти такої допомоги.

Відчувши можливість використати відродження куль-

ту Ксенії для посилення експлуатації релігійних почуттів емігрантської маси і уповільнення процесу відходу її від карловацької псевдоцеркви, ієрархічна верхівка цього угруповання закликала своїх прихильників збирати, фіксувати і повідомляти їй дані про «чудеса», що сталися завдяки молитовному зверненню до «блаженної». Для збору і наступної пропаганди цих «чудес» було створено спеціальний «Фонд блаженної Ксенії» з штаб-квартирою в Нью-Йорку. На сторінках «Православной Руси» стали публікуватись інформаційні матеріали про діяльність цього фонду, у тому числі й описи повідомлених йому «чудес за молитвами Ксенії-блаженної».

Ось деякі з цих описів, що дають уявлення про такі умови життя емігрантів, які примушують будь-яку щасливу випадковість вважати за чудо.

«Останніми місяцями стали гнітити мене всілякі життєві знегоди: похилий вік (75 років), незважаючи на який треба було, з причин матеріального характеру, продовжувати важку фізичну працю (масажистки), що стало дуже позначатися на стані здоров'я, необхідність (через цю роботу) жити за сотні кілометрів від сім'ї мого сина без надії одержати квартиру поблизу неї. Усе це передвіщало самотню старість, що навіть при моїй інтенсивній громадській діяльності було аж ніяк не веселою перспективою. Не говорячи вже про матеріальну скруту, яка загрожувала мені у разі припинення професійної роботи, бо моєї старечої «пенсії» не вистачило б навіть на прожитковий мінімум. Отже, задосить підстав, щоб засмутитися.

Але ось стаття про блаженну Ксенію, свого часу надрукована в «Православной Руси», навела мене на думку звернутися до блаженної за допомогою... І тут цілком несподівано стали відпадати перешкоди, що здавалися до того непереборними. В результаті — становище моє виявляється таким, за яке я тільки можу дякувати господу, його пречистій матері і моїй небесній помічниці — блаженній Ксенії, інстинктом відчуваючи, що цю постійну, «систематичну» допомогу надає саме вона».

«Моя тринадцятирічна дочка брала участь у музичному конкурсі учнівської молоді. Учасників було багато, і шансів одержати приз було дуже мало. Справді, становище було надзвичайно важке. Бабуся, я і моя дочка гаряче просили блаженну Ксенію допомогти їй у цій справі. Перед виступом дівчинка дуже хвилювалась, але зіграла на роялі прекрасно і одержала перший приз. Ми

всі вважаємо, що це була чудесна допомога за молитвами блаженної Ксенії» («Православная Русь», 1976, № 11, с. 13).

«Уперше я вдалася до допомоги блаженної Ксенії, коли мого сина, в якого я живу, посилали по роботі на рік до Ірану. Я на старості літ боялася туди їхати. Залишатися ж одній — ще більше боялася. Молодший син мій жив у Каліфорнії, і тоді у нього були непорозуміння з дружиною, вони збиралися розлучитися, так що їхати мені до нього було зовсім не час. Але й залишити його одного, а самій поїхати так далеко — теж душа боліла. Уже нам із старшим сином видали паспорти. Ось тоді я й звернулася за допомогою до блаженної Ксенії. Гаряче я їй молилась. І закінчилося тим, що справу, зв'язану з поїздкою в Іран, було передано іншій компанії. І ми з моїм старшим сином, на щастя, залишилися вдома» («Православная Русь», 1980, № 9, с. 15—16).

Зібравши і обнародувавши в емігрантському середовищі досить велику кількість «чудотворень» такого роду, присвятивши «блаженній» цілий ряд проповідей, статтей і брошур, керівництво «руської зарубіжної церкви» визнало підготовчу роботу завершеною, грунт для канонізації — підготовленим, і офіційне приєднання «блаженної Ксенії Петербурзької» до сонму власних святих карловацького угруповання відбулося.

Після канонізації розгорнувся новий тур прославлення Ксенії і рекламування її «чудотворень» у храмових проповідях і на сторінках емігрантської церковної преси. При цьому цілком очевидно, що робиться така реклама не тільки і навіть не стільки з цілями релігійними (для стимулювання релігійності в нових поколінь емігрантів і культивування релігійного фанатизму у представників старших поколінь), скільки з соціально-політичними, що відображають класову суть карловацького угруповання як одного із загонів сил міжнародної реакції. Прославленням «чудотворних» здібностей «блаженної» емігрантській масі ніби підказують: не пробуйте розбиратись у причинах вашого тяжкого становища і не шукайте винних — всі свої надії покладайте на новопрославлену святу, моліться їй і від неї одної чекайте чуда на допомогу собі. Словом, розрахунок на те, що прилучення емігрантських низів до прославлення нової святої — «небесної заступниці», «піклувальниці про трудящих і пригнічених» — відверне їх від участі в тих чи

інших формах соціального протесту проти ладу, який прирікає мільйони і мільйони на нелюдські умови існування і примушує дивитися на будь-яку добру зміну в своїй долі як на велике і незбагненне чудо.

Прославляючи нову святу і намагаючись привернути до неї симпатії якомога більшої кількості російських емігрантів (зараз самі ж карловчани зізнаються, що «навіть багато хто з старого покоління, що жили в Росії до революції, нічого про неї не знали» — «Православная Русь», 1979, № 2, с. 12), карловацька преса характеризує її як особу, яка реально існувала і про яку нібито є найвірогідніші відомості. При цьому карловацькі автори заміток про Ксенію-блаженну не зупиняються перед явною фальсифікацією.

Ось лише одна з них, що різко впадає у вічі.

У російських дореволюційних виданнях, присвячених Ксенії, найчастіше відзначалася відсутність даних про її земне життя. «На превеликий жаль усіх шанувальників раби божої Ксенії, — писав, зокрема, православний священик Булгаковський,— пам'ять народна не зберегла абсолютно ніяких відомостей про те, хто була Ксенія за походженням, хто були її батьки, де вона одержала освіту і виховання»[1].

За однією з версій, прийнятою і карловчанами, вона була дружиною полковника петровських часів, який помер, перепивши на одній із асамблей. Значить, жила Ксенія понад два століття тому. Жодних відомостей про неї сучасники не залишили — це завжди визначалося навіть найбільш ревними і фанатичними шанувальниками «блаженної». Проте на сторінках офіційного органу «руської зарубіжної церкви» твердиться: «Синод і фонд (мається на увазі вже згадуваний «Фонд блаженної Ксенії».— *М. Г.*) весь час одержують з усіх країн листи про чудеса за молитвами святої блаженної Ксенії; є листи від осіб, які жили в Санкт-Петербурзі і знали (?!) блаженну Ксенію, її могилу і каплицю над її могилою на Смоленському кладовищі» («Православная Русь», 1979, № 2, с. 12). Можна тільки подивуватися тій безсоромності, з якою автор процитованої замітки запевняє своїх читачів, нібито є документальні свідчення осіб, які знали водночас і саму Ксенію, яка жила в XVIII сто-

1 Цит. за кн.: *Юдин Н. И.* Правда о петербургских «святынях». Л., 1962, с. 65.

літті, і каплицю над її могилою, що з'явилася більш як через сто років.

Хоча канонізація Іоанна Кронштадтського, Германа Аляскинського і Ксенії Петербурзької забрала у карловацького єпископату і духівництва багато сил і часу, однак прославлення цих «угодників божих» розглядалося керівництвом «руської зарубіжної церкви» всього лиш як генеральна репетиція масштабніших дій — приєднання до «лику святих» останнього російського царя Миколи II та його сім'ї, страчених волею революційного народу в 1918 році.

Мрію про це карловацькі лідери виношували з перших років існування свого угруповання, однак вони наштовхнулися на рішучий опір з боку противників монархічної форми правління, досить численних в російській еміграції: останні не хотіли брати участі в такій політично неприйнятній для себе акції, як апологія російського самодержавства. Тому ієрархи карловацької псевдоцеркви вдалися до обхідного маневру: запропонували канонізувати всіх осіб, так чи інакше потерпілих у роки революції і громадянської війни (у тому числі й царське сімейство), оголосивши їх «новомучениками і покійними сповідниками російськими». Розрахунок був на те, що явно антирадянське спрямування цієї акції забезпечить їй бездумну підтримку всіх кіл російської еміграції, що входили до карловацького релігійно-політичного угруповання, у тому числі й антимонархічно настроєних.

Почалося складання списку найголовніших «новомучеників» і «сповідників», ознайомлення з ним парафіян «руської зарубіжної церкви», збирання і опублікування на сторінках карловацьких видань житійних матеріалів про майбутніх святих. І тут відразу ж виявилась органічна схильність ідеологів цієї псевдоцеркви до фальсифікацій найнижчого гатунку і різноманітних підробок.

Вкажемо лише деякі, найтиповіші для політиканствуючих церковних лідерів руської еміграції.

По-перше, всіх загиблих чи померлих під час революції і громадянської війни, тобто в перші роки Радянської влади, карловацька преса оголосила «страдниками за віру». Насправді ж ці особи постраждали не за релігійні переконання і не за сповідування тієї чи іншої віри, а за антирадянську діяльність у рядах контрреволюції. Згодом це визнали самі релігійні діячі. «За роки після Жовтневої революції,— говориться в одному з ви-

дань Московської патріархії,— в Росії були неодноразово процеси над церковниками. За що судили цих церковних діячів? Виключно за те, що вони, прикриваючись рясою і церковним прапором, вели антирадянську роботу. Це були політичні процеси, що аж ніяк не мали нічого спільного з суто церковним життям релігійних організацій і суто церковною роботою окремих священнослужителів» [1].

По-друге, жертвами «більшовицьких переслідувань за віру» оголошено всіх, чий життєвий шлях урвався в роки революції і громадянської війни, у тому числі й тих архієреїв чи священнослужителів, які загинули за невідомих обставин чи від рук різного роду бандитів і кримінальників або померли від тифу та інших хвороб. Наочне тому свідчення — звинувачення більшовиків у вбивстві митрополита київського і галицького Володимира (Богоявленського).

Проте самі ж карловчани визнають, що в усуненні митрополита Володимира були зацікавлені українські «самостійники», які добивалися створення самостійної української церкви, а «владика» як ієрарх руської православної церкви цю затію осуджував. Саме вбивство, що мало місце в січні 1918 року, носило характер самосуду з боку кримінальних елементів, викликаного корисливими цілями, а не політичними звинуваченнями. Приписувати його представникам Радянської влади у ідеологів «руської зарубіжної церкви» немає жодних підстав, однак список так званих «жертв більшовицького терору» вони незмінно відкривають іменем митрополита Володимира. Розрахунок по-шахрайському простий: хто з рядових парафіян карловацьких храмів стане перевіряти обставини загибелі цього ієрарха — з них досить і того, що митрополит загинув у роки революції. І таких явних підтасовок у карловацькому мартирологі «нових мучеників російських» більше ніж досить.

По-третє, свідомо перебільшується число служителів культу, загиблих у роки революції і громадянської війни. Про характер і масштаби цих перебільшень можна судити з такого факту. З 1948 року не сходить зі сторінок карловацьких видань небилиця, пущена в обіг антикомуністом М. Польським. Намагаючись приголомшити західного обивателя та еміґрантське середовище,

---

[1] Правда о религии в России. Изд. Московской патриархии, 1942, с. 26.

фальсифікатор у книзі «Канонічне становище вищої церковної влади в СРСР і за кордоном» заявив, що в Радянському Союзі нібито було вбито близько 200 єпископів. Цифра вражаюча, але взята вона антирадянщиком у рясі зі стелі. У руській православній церкві ніколи не було такої кількості ієрархів. Сама ж карловацька преса повідомляє при характеристиці Росії часів правління Миколи II, що у передреволюційні роки руський єпископат нараховував трохи більше ста осіб (див.: «Православная Русь», 1980, № 7, с. 13).

Що ж до єпископів, які загинули чи померли в роки революції, громадянської війни і в пізніший час, то той самий М. Польський у своїх збірниках «Нові мученики російські» не міг назвати і трьох десятків ієрархів, смерть яких хоча б побічно була пов'язана з революційними подіями в Росії. Очевидно, назвати цифру виявилося значно легше, ніж узгодити з нею наявну реальність. Сам М. Польський сів з цією цифрою в калюжу. Однак його наступники продовжують наводити її у своїх наклепницьких матеріалах, явно розраховуючи на недостатню інформованість своїх читачів.

Неважко помітити, що охарактеризовані вище фальсифікації і підтасовки ставлять перед собою цілком визначені контрреволюційні й антирадянські цілі. За їх допомогою карловацькі політикани від релігії прагнули опорочити Велику Жовтневу соціалістичну революцію, по-наклепницькому змальовуючи її як розгул безглуздих жорстокостей, нібито спрямованих передусім на єпископат, духівництво і віруючих, а заодно і дискредитувати в очах релігійних людей Радянську владу, яка, мовляв, обстоює інтереси одних тільки атеїстів, переслідуючи віруючих виключно за їх переконання. Інакше кажучи, підготовка до прославлення «новомучеників і сповідників російських» з самого початку була не явищем церковного життя, а акцією суто політичною, розрахованою на активізацію пропаганди антикомунізму, покликаною посилити антирадянські настрої не тільки в емігрантському середовищі, а й у його найближчому оточенні.

Хоча формально карловацькі лідери розгорнули підготовку до канонізації всіх «новомучеників» і «нових сповідників», фактично ж головний акцент було зроблено на тому, щоб центральною подією майбутніх торжеств стало піднесення до рангу святих Миколи II та його сім'ї. Сподівались (і не без підстав), що канoніза-

ція царя (хоча б і в складі «новомучеників») надасть монархічній орієнтації карловацького угруповання релігійно-церковну санкцію і канонічно зобов'яже всіх членів «руської зарубіжної церкви» (у тому числі й тих, хто відкидає ідею монархізму як споконвічно православної форми державної влади) прославляти російського самодержця і тим самим солідаризуватися (проти своєї волі) з прибічниками повернення до влади царської династії Романових.

Реалізуючи цей задум, монархічні кола російської церковної еміграції ще задовго до офіційного прославлення «новомучеників і сповідників російських» стали нав'язувати парафіянам карловацьких храмів культ царя Миколи II та його сімейства.

Насамперед послідка «дому Романових» намагаються оточити ореолом винятковості і геніальності. Цього бездару, який не піднявся вище рівня полковника-солдафона, цього тупицю, який своєю політикою поставив Росію на грань національної катастрофи, від якої її врятувала лише Велика Жовтнева соціалістична революція, підносять російській еміграції і всьому Заходу як видатну особу, великого державного мужа. Останній російський імператор, запевняв читачів «Православной Руси» карловацький архієпископ Никон, «був мудрий державний правитель, який вів батьківщину до блискучої перемоги після найтяжчої великої світової війни. Він після важких втрат підвів Росію до блискучої перемоги. Цю перемогу в останні дні вирвали з його рук через боязнь посилення царської влади легковажні ліберали і революціонери» («Православная Русь», 1976, № 15, с. 3—4).

Знаючи, як високо цінуються простота і людяність державних діячів, карловацька преса саме ці якості приписує Миколі II. Цього людиноненависника, який зневажав і всіляко утискував власний народ, деспота і сатрапа, на чиїй совісті була «кривава неділя», і жорстоке придушення першої російської революції, незчисленні жертви поліцейського свавілля та імперіалістичних війн, на сторінках карловацьких видань зображують м'якою, доброю, делікатною людиною, поблажливою до оточуючих і турботливою щодо знедолених. «Незліченні випадки,— пише про Миколу II архієпископ Аверкій,— прояву ним справжнього християнського смирення й істинно християнського милосердя, навіть щодо злочинців»

(«Православная Русь», 1976, № 1, с. 6). Цар, вторить своєму колезі архієпископ Никон, «був людиною вельми доброю, релігійною, яка гаряче любила свою велику вітчизну, свою доблесну армію, свій благочестивий народ» (там же, № 15, с. 3). І це про царя, якого народ одностайно назвав Миколою Кривавим!

Далі, щоб завуалювати чисто політичні мотиви прославлення Миколи II, карловацькі ідеологи підкреслюють особливі заслуги останнього царя перед руською православною церквою (був «ревнителем, охоронцем і захисником святої православної віри і церкви в нашій православній батьківщині»), виділяють його турботу про зміцнення союзу православ'я і самодержавства. Парафіянам «руської зарубіжної церкви» нагадують, що за особистою участю Миколи II було здійснено прославлення 8 святих (від Феодосія Чернігівського в 1896 році до Іоанна Тобольського в 1916 році) і дано санкцію на майбутнє прославлення Іоанна Кронштадтського, що за роки його царювання кількість церков збільшилася на 10 тисяч, а монастирів — на 250.

Нарешті, Миколу II характеризують як глибоко віруючу людину, на всіх діях і вчинках якої лежала печать особистої релігійності — незалежно від того, чи правив він державою, чи вирушав на богомілля. «Наш найблагочестивіший государ, — розчулюється архієпископ Аверкій і старається викликати розчулення в інших, — любив відвідувати храми і монастирі в усіх кінцях країни, поклонятися святим мощам і чудотворним іконам, брав участь в ювілейних торжествах у пам'ять різних руських святих або церковних подій... Особливо зворушливою була особиста участь государя у прославленні преп. Серафима Саровського, коли государ з государинею прибули туди як прості богомільці, без будь-якої свити, і государ сам ніс на плечі з іншими раку з його святими мощами» («Православная Русь», 1976, № 1, с. 6).

Остання з процитованих вище фраз — черговий приклад обману карловацькими ієрархами своєї «пастви». З численних описів «саровських торжеств» відомо (в тому числі, безсумнівно, і архієпископові Аверкію), що цар і цариця прибули в Саров у супроводі величезної свити. Про її чисельність говорять такі цифри: щоб відправити царську свиту в дорогу назад, потрібно було

десятки екіпажів, для яких було приготовлено 540 коней[1]. Оце тобі й «прості богомільці»!

Настирливе підкреслювання наявності в усіх діях і вчинках Миколи II релігійної підкладки потрібне було ідеологам «руської зарубіжної церкви» для того, щоб і смерть царя витлумачити з релігійно-церковних позицій: як «страждання за віру», «подвиг в ім'я господнє» і навіть «спокутну жертву за Росію». Раз ця смерть, заявили вони, «є найбільшою подією в житті людства після Голгофи Христа» («Православная Русь», 1970, № 14, с. 7), то в «руської зарубіжної церкви» є всі підстави включити царя та його сімейство у список «новомучеників російських» і канонізувати.

У порядку підготовки до такої канонізації в Брюсселі спорудили храм-пам'ятник Миколі II та його сім'ї. У 1975 році було створено «Фонд царя-мученика», який активно включився в діяльність карловацьких політиканів від релігії по обробці російської еміграції і західної громадськості в монархічному дусі. Архієрейський синод карловацької псевдоцеркви спеціальною постановою зобов'язав підвідомче йому духівництво в річницю страти царської сім'ї служити панахиди. Карловацькі видання посилили рекламу книг, які містять апологію російського самодержавства й оспівування останнього царя з династії Романових: «Царизм і революція», «Царювання Миколи II в цифрах і фактах» та ін.

Починаючи з 1977 року до вихваляння монархії взагалі і російського самодержавства особливо підключилася «Комісія по підготовці святкування 1000-ліття хрещення Русі», створена архієрейським синодом «руської зарубіжної церкви» і ним опікувана. З початку 1978 року комісія стала видавати щоквартальний журнал «Русское возрождение». У перших чотирьох номерах нового журналу було опубліковано опус якогось антикомуніста-емігранта Ільїна «Про монархію», в якому обгрунтовується «перевага монархії перед республікою». Як сам ільїнський панегірик монархізму, так і факт публікації його «Русским возрождением» з захопленням зустрів офіційний орган «руської зарубіжної церкви» (див.: «Православная Русь», 1979, № 8, с. 9).

Ініціаторам і організаторам провокаційного політичного фарсу, розрахованого на те, щоб якомога швидше

---

[1] Див.: *Шамаро А. А.* О чем умалчивает церковный календарь. М., 1964, с. 191.

приєднати Миколу II до «лику святих» і максимально використати культ останнього царя в антирадянських цілях, для пропаганди ідей антикомунізму, спочатку здавалося, що свій задум вони реалізують швидко і безперешкодно, при загальній підтримці з боку російської еміграції. Але реальність внесла істотні корективи у первісні плани карловацьких політиканів від релігії, і швидкого розв'язання проблеми не вийшло.

Питання про канонізацію царської сім'ї з усіма наслідками, що випливають з цього акту, уперше було поставлено на архієрейському соборі «руської зарубіжної церкви» у 1957 році. Потім його по черзі розглядали архієрейські собори 1971, 1974, 1976 і 1978 років. Розглядати то розглядали, а розв'язати ніяк не могли — не було достатньої підтримки цій ініціативі політиканствуючих церковників не тільки з боку основної маси парафіян карловацьких храмів, а й з боку певної частини духівництва «руської зарубіжної церкви».

Створена архієрейським собором 1974 року спеціальна комісія по підготовці прославлення царя Миколи II та інших «новомучеників російських» відразу ж зіткнулася з немалими труднощами. У процесі своєї роботи члени комісії безпосередньо переконались у тому, що в російській еміграції наявна дуже широка опозиція цьому починанню церковників-монархістів. Їм прямо заявили: «Російські православні християни, які групуються навколо руської зарубіжної церкви, у своїй переважній більшості не мають належних почуттів для прославлення царствених мучеників, що й розв'язує питання про канонізацію їх не в позитивному, а в негативному розумінні» («Православная Русь», 1976, № 3, с. 8).

Комісія відзначила, що серед численних заперечень проти канонізації «новомучеників і сповідників російських» і насамперед Миколи II з сімейством найчастіше висувалися два аргументи.

Констатувалося, по-перше, що організовується канонізація не з релігійними, а виключно з політичними цілями, і тому як «страждальці за віру» обрані особи, які постраждали не за сповідування православ'я, а за свою контрреволюційну діяльність. Особливо це стосується Миколи II, прославлення якого в ранзі «новомученика» задумано ради освячення російського самодержавства і дальшого культивування в російському емігрантсько-

му середовищі ідей монархізму, неприйнятних для багатьох парафіян карловацьких храмів.

Внаслідок безперечності цього доказу, якому нічого протипоставити, карловацькі ієрархи замість спростування вдалися до явної демагогії. Спочатку вони стали запевняти своїх опонентів, що політика, тобто «громадська справа», у правильному розумінні і застосуванні є заняття позитивне, бо громадською справою спасіння займалися Ісус Христос, апостоли і святі, значить, не осудна вона і для царя і навіть може бути поставлена йому в заслугу. Але потім, відчувши хиткість своєї аргументації, послалися на прецеденти: на канонізацію князів Бориса і Гліба, царевича Дмитрія, князів Георгія Всеволодовича і Андрія Боголюбського та «багатьох інших, убитих головним чином із земних мотивів, а не безпосередньо за Христа». Однак таке посилання лише підтверджує правильність звинувачень у політиканстві, пред'явлених прихильникам канонізації Миколи II і іже з ним, оскільки всі наведені вище випадки — наочні і переконливі приклади приєднання до святих не з релігійних міркувань, як цього вимагають церковні канони, а з політичних.

Твердилося, по-друге, що здійснюється підготовка до канонізації «новомучеників і сповідників російських» з очевидним порушенням церковних правил, згідно з якими обов'язковою умовою прославлення «угодників божих» є здійснення чудес біля могил кандидатів у святі і «чудотворність» їхніх мощей. Проте архієрейський синод «руської зарубіжної церкви» переліку таких чудес не має та й мати не може, оскільки місце поховання багатьох кандидатів у святі попросту невідоме, а про мощі й говорити нічого.

Для віруючих людей, у тому числі й для парафіян карловацьких храмів, цей доказ звучить досить переконливо, тим більше що його неодноразово наводили на сторінках «Православной Руси» — зокрема, при обгрунтуванні правомірності канонізації Іоанна Кронштадтського, Германа Аляскинського і Ксенії Петербурзької. В одному з номерів офіційного органу «руської зарубіжної церкви» було опубліковано статтю П. Мара «Прославлення святих», де прямо говориться: «Підставою для приєднання померлих подвижників благочестя до лику святих служило прославлення цих подвижників даром чудотворень (за життя чи по смерті). На відміну від

грецької церкви у нас для приєднання до лику святих існувала єдина підстава — дар чудотворень... Приєднання до лику святих супроводжувалося повідомленням вищої церковної влади про чудеса, що сталися при гробах подвижників» («Православная Русь», 1971, № 2, с. 8).

І цей доказ противників канонізації «новомучеників і сповідників російських» богослови-політикани карловацького угруповання спростувати не змогли. Тому вони обмежилися непереконливою заявою, що явно суперечить їхнім же власним твердженням з цього приводу, наведеним вище. Відповідаючи на питання: «Чому ми не бачимо чудес від новомучеників?» — архієрейський собор 1974 року записав у своїй резолюції: «Ми читаємо в житіях святих, що мощі багатьох мучеників і місця їхнього поховання вершили чудеса відразу ж після їх убивства. Однак це відбувалося тоді, коли ці мощі оточували благоговійним шануванням віруючі, які молилися святим мученикам про їх заступництво перед богом. Але навіть і в стародавні часи не всі мученики одержували дар чудес, починаючи з найбільшого народженого жінками мученика св. Іоанна Предтечі, який, за свідченням св. євангеліста Іоанна Богослова, «не сподіяв ніякого чуда» (Іоан. 10:41). Досить багато стародавніх святих мучеників також не відзначалися ніякими чудесами. Тому вимога чудес від св. мучеників жодною мірою не повинна бути зв'язана з їх прославленням і не є необхідною для канонізації» («Православная Русь», 1979, № 6, с. 5).

Що ж до цілком резонного зауваження противників канонізації про те, що прославлення «угодників божих» повинне відбуватися лише при одностайній підтримці цього акту всією церквою або хоча б більшістю її членів, то на це їм відповіли прямо і грубо у статті «До питання про канонізацію царської сім'ї»: «Ми глибоко переконані, що при розв'язанні цього питання нам потрібна не більшість, а свідомість христової правди, яка тільки й може висвітлити це питання з правильного боку» (там же, 1979, № 3, с. 8). А в резолюції «Комісії по прославленню новомучеників» уточнили: противники канонізації завжди будуть, а тому до повної одностайності немає потреби прагнути. «У далекій давнині,— заявили автори резолюції,— однодумство і «одноголосність» при прославленні мучеників досягалися тим, що велику кількість найвизначніших мучеників було прославлено одним голосом, тобто тільки однією людиною. Не вимага-

лося ні обговорення, ні голосування, і церква визнала всі такі «одноголосні» прославлення, наприклад св. великомученика Георгія, св. великомучениці Варвари, руських мучеників Бориса і Гліба, прославлених їхнім вірним слугою бояриною Єфремом, і багатьох інших» («Православная Русь», 1979, № 6, с. 5).

Про наявність усіх цих заперечень комісія доповіла архієрейському собору 1976 року, учасники якого зі свого боку одностайно констатували: «Наша паства значною мірою не готова до прославлення. Скажемо ясніше — частина пастви проти прославлення». І частина ця виявилася немалою. Як повідомили собору деякі ієрархи «руської зарубіжної церкви», «є навіть епархії, в яких більшість пастви проти прославлення» (там же, с. 3).

Як не бадьорилися карловацькі політикани від релігії, виправдовуючи власне порушення церковних канонів, як не розпікали противників канонізації «новомучеників російських», як не обгрунтовували непотрібність одностайності для розв'язання цієї проблеми, ризикувати, однак, при такій несприятливій для себе ситуації вони не стали. Собору 1976 року довелося знову відкласти намічену було канонізацію. Соборні діячі обмежилися постановою про необхідність виждати ще деякий час, використавши вимушену відстрочку для того, щоб «підготувати віруючих до прославлення новомучеників на чолі з царською сім'єю широким розповсюдженням друкованих матеріалів з цього питання» (там же).

Знову на повну потужність запрацював пропагандистський апарат карловацького релігійно-політичного угруповання, обробляючи російську еміграцію, в монархічному дусі і всіляко навіваючи їй, що найефективнішою антикомуністичною акцією було б саме прославлення як «російських новомучеників» царя Миколи II та його сім'ї. Однак і така дворічна додаткова обробка, здійснювана досить інтенсивно, з публікацією відповідних матеріалів не тільки в емігрантській пресі, а й у пресі США, Канади та інших капіталістичних країн, де є парафії «руської зарубіжної церкви», не дала відчутних результатів.

Про це з глибоким жалем повідомив архієрейському собору 1978 року голова «Комісії по підготовці прославлення новомучеників російських» архієпископ лосанджелеський Антоній. Він змушений був визнати,

що ідея канонізації «новомучеників», як і раніше, не підтримується досить значною частиною парафіян карловацьких храмів і що прихильники цієї ідеї не становлять більшості в російській еміграції. І все-таки карловацьких ієрарх вважав, що треба продовжувати попередній курс на приєднання до «лику святих» царя і всіх інших намічених кандидатів. «Якщо прославлення мучеників,— заявив він,— є святе діло, як неодноразово визнано нашими архієрейськими соборами, це необхідно здійснити, незважаючи на небажання частини пастви», оскільки таке небажання нібито «суперечить духу і вченню евангелія про страждання і мучеництво» («Православная Русь», 1979, № 6, с. 3).

Доводячи принципову можливість для карловацької ієрархії ігнорувати думку власної «пастви» з питання про канонізацію «новомучеників і сповідників російських», архієпископ Антоній ненароком зробив досить красномовне визнання, з якого видно, наскільки численні і різкі до непримиренності розходження між верхівкою «руської зарубіжної церкви» і рядовими парафіянами. «Якби було так важливо і необхідно,— переконував він учасників архієрейського собору 1978 року, — йти за паствою в її відхиленні від євангелія, було б послідовно йти за більшістю і в інших її відхиленнях від віри:

а) не дотримуватися постів,

б) погоджуватися з поганим відвідуванням богослужінь, особливо всенощних,

в) схвалити розваги по суботах і напередодні свят,

г) подумати про перехід на новий стиль, особливо на різдво христове, про що часто говорить наша паства,

д) не думати про смерть, піклуючись про земне благополуччя, що так властиво тепер більшості пастви,

е) погодитися з майже поголовним звичаєм наших жінок, навіть дуже церковних, ходити в брюках на порушення божого повеління (Втор. 22 :5),

є) заохочувати відвідування радянських балетів та інших виступів, а також поїздки в Радянську Росію, бо *все це стало досить популярним серед нашої пастви*» (курсив мій.— *М. Г.*) («Православная Русь», 1979, № 6, с. 3—4).

Перелічені вище розходження, список яких далеко не повний,— переконливе свідчення наявності прірви, яка все поглиблюється і розширюється, розділяючи ке-

рівництво карловацького релігійно-політичного угруповання і основну масу російських емігрантів.

У резолюції «Комісії по підготовці прославлення новомучеників російських», представленій архієрейському собору 1978 року, вказувалося, що неможливість «дальшого відкладання прославлення» диктується двома причинами.

По-перше, з року в рік зростаючим скороченням числа прибічників карловацького угруповання.

Тривогу з цього приводу преса «руської зарубіжної церкви» била ще задовго до згаданого собору. «Час іде,— ремствував автор статті «До питання про канонізацію царської сім'ї»,— і нас, які розуміють значення питання про канонізацію у справі боротьби за Росію, з кожним роком стає все менше і менше. Хто ж його розв'язуватиме після нас? Чи не ті, хто сьогодні, разом із яскравими представниками третьої еміграції, знаходить виправдання революції і звеличує ім'я товариша Леніна? Ні! Ми глибоко переконані, що це повинні зробити ми, бо в противному разі ми будемо не зарубіжною православною Руссю, а безідейним зборищем жалюгідних біженців» («Православная Русь», 1976, № 3, с. 9).

Комісія висловила цю саму думку ще більш виразно, охарактеризувавши процес скорочення своїх однодумців панічним терміном «вимирання». «Із доповідей преосвященних,— говориться в резолюції комісії,— видно, що наша зарубіжна церква катастрофічно вимирає. Це стосується і єпископату (за останні два роки померло п'ять ієрархів; з тих, що залишилися, двоє старше 70 років, два старше 60 і чотири старше 50); стосується це й духівництва і пастви, значна частина якої — старики, що швидко йдуть до господа бога» (там же, 1979, № 6, с. 7).

По-друге, політичною нестабільністю в сучасному світі, яка може призвести до несподіванок. «Побоювання політичних потрясінь,— констатує резолюція комісії,— стають все більш загрозливими, і газети відкрито пишуть про неминучу, можливо, атомну війну» (там же).

У цьому випадку автори резолюції явно лукавили. Насправді їх лякала не загроза атомної війни (карловацькі лідери неодноразово закликали імперіалістичні кола Заходу не виключати можливості застосування

ядерної зброї проти країн соціалістичної співдружності), а «небезпека розрядки». І в цьому є своя логіка: карловацькі політикани від релігії побоювалися, що в умовах розрядки міжнародної напруженості їх орієнтація на установки часів «холодної війни» матиме вигляд явного анахронізму і ставатиме неприйнятною для дедалі більшої кількості парафіян «руської зарубіжної церкви».

І все-таки, незважаючи на масований тиск з боку «Комісії по підготовці прославлення новомучеників російських» і незважаючи на наведені нею докази, «соборні отці» вирішили не форсувати розв'язання питання, а ще трохи зачекати. Їх лякала можливість загострення суперечностей всередині карловацького угруповання, сповненого найнебажанішими наслідками — аж до розколу «руської зарубіжної церкви». Резолюція архієрейського собору 1978 року гласила: «Прославити новомучеників і померлих сповідників російських у сонмі святих на наступному архієрейському соборі (в 1981 році) або, по можливості, на всезарубіжному соборі. За проміжок часу, що залишився, виконати необхідну посилену підготовку пастви до прославлення» («Православная Русь», 1979, № 6, с. 8).

Ця підготовка виявилася такою ж малоефективною, як і всі попередні старання політиканствуючих церковників-емігрантів. Тому якихось істотних змін у позиції противників канонізації «новомучеників і сповідників російських» у наступні роки не відбулося. Однак змінилося інше — політична обстановка в Сполучених Штатах Америки, яка склалася після приходу до влади крайніх правих імперіалістичних сил, очолюваних президентом Р. Рейганом. Діяльність нової адміністрації США ознаменувалася повсюдним нагнітанням у цій країні, а потім у всьому імперіалістичному світі антикомуністичного психозу і розпалювання антирадянських настроїв.

Нова ситуація, що відроджує отруйну атмосферу «холодної війни» і «хрестових походів проти комунізму», спрацювала на керівні кола «руської зарубіжної церкви», які відчули приплив свіжих сил і вирішили використати до кінця сприятливу кон'юнктуру. «Паству» карловацької псевдоцеркви піддали найсправжнісінькому психологічному терору. Найменший непослух ієрархічній верхівці став кваліфікуватись як прояв прорадянської і прокомуністичної орієнтації, чреватий застосуван-

ням проти ослушників найрішучіших санкцій — аж до відлучення.

У таких умовах скли́кали черговий архієрейський собор карловацького угруповання, який своїм рішенням від 1 листопада 1981 року канонізував царя Миколу II та інших «новомучеників російських». Політикани від релігії вирішили цим актом, лише за формою релігійно-церковним, застерегти себе від «вимирання» (не тільки фізичного, а й духовного) і примусити всіх парафіян «руської зарубіжної церкви» стати поборниками ідей монархізму, апологетами російського самодержавства.

Оскільки жодна помісна православна церква карловацьке угруповання церквою не вважає, то й провокаційну затію з канонізацією останнього з російських царів було ними проігноровано як нецерковну акцію.

Що ж до радянських людей, у тому числі й віруючих руської православної церкви, то вони сприйняли канонізацію карловацькою ієрархією Миколи Кривавого та інших противників революції як провокацію класових ворогів, що схибнулися на монархізмі і виливають безсилу лють на соціалістичний лад і комуністичну ідеологію. І цілком природно, що ставлення до цієї провокації в усіх громадян соціалістичного суспільства (і атеїстів, і віруючих) однозначне — суто негативне.

Така в найзагальніших рисах сутність відповіді на поставлене в заголовку питання про те, для чого політиканам від релігії, які очолюють «руську зарубіжну церкву», нові святі. З цієї відповіді видно, що нові «угодники божі» прославляються лідерами карловацького угруповання не стільки ради підвищення тонусу релігійного життя у середовищі російських емігрантів, скільки для того, щоб у ході такого прославлення штучно гальванізувати труп російського самодержця, тримати парафіян «руської зарубіжної церкви» на позиціях антирадянщини, не дати їм звільнитися від чаду антикомунізму і монархізму, перешкодити новим поколінням російської еміграції спокійно і тверезо оцінити соціальні зміни, які відбулися на колишній батьківщині їхніх дідів і батьків.

Уламок самодержавно-кріпосницької Росії, що штучно зберігається і підтримується імперіалістичними колами Заходу з антирадянськими цілями, «руська зарубіж-

на церква», і культ святих використовує в традиційному для дореволюційного православ'я дусі: насамперед для пропаганди реакційних соціально-політичних ідей, утримання російської еміграції в полоні антикомунізму, забарвленого в монархічні тони.

Сама можливість такого використання пояснюється тим, що і соціальний склад руських православних святих, і спосіб життя більшості з них глибоко антинародні, політично реакційні, що за сутністю своєю культ святих відповідає інтересам передусім антинародних сил. Якщо ідеологи сучасного руського православ'я намагаються цю сутність завуалювати, вводячи в оману і себе самих, і своїх прибічників, то лідери карловацького угруповання оголюють її, повертаючи культу святих ту роль, яку він відігравав у дореволюційний час. Це ще одне свідчення того, що культ святих соціально неприйнятний для громадян соціалістичного суспільства, у тому числі й для віруючих.

ВИСНОВКИ

Наша розмова про руських православних святих залишиться незавершеною, якщо ми не порівняємо зміст і основні висновки цієї книги з деякими тезами, пропагованими богословсько-церковними колами Московської патріархії.

Теза перша: руські православні святі — не просто вихідці з народу, вони «найкращі сини і дочки його» (ЖМП, 1967, № 11, с. 36).

Як було показано в книзі, ні за своїм соціальним станом і класовими інтересами, ні за способом життя і поглядами, ні за обставинами канонізації та всіма іншими характеристиками переважна більшість православних святих не має ніякого відношення до руського народу, що розуміється як історична спільність людей, яка спільними зусиллями забезпечує прогресивний розвиток країни.

Святих руської православної церкви сформувало і висунуло середовище, соціально чуже народові, демократичним силам Росії. Погляди цього середовища вони виражали, йому одному служили як опора та ідейний прапор, ним же були оголошені «угодниками божими» і повсюдно прославлені. Народові їх нав'язала церква, яка розраховувала за допомогою культу святих виробити в народних мас такий напрям думок і дій, який відповідав би інтересам експлуататорських класів дореволюційної Росії, російського самодержавства як глибоко антинародної сили.

Теза друга: святі удостоїлися прославлення і шанування за те, що їхня діяльність мала крім релігійної ще

й суспільну значущість, тому «церква радується їхнім подвигам», а «Вітчизна хвалиться їхньою мужністю і перемогою» (там же).

Читачі мали можливість на конкретних прикладах, наведених у книзі, переконатися в тому, що переважна більшість руських православних святих не має жодних громадянських заслуг, що їхнє життя не відзначене ні мужністю соціально прогресивного звучання, ні перемогами на славу Вітчизни. Ті декотрі з них, у яких такі заслуги були, не їм (заслугам) зобов'язані своїм піднесенням до рангу «угодників божих», а корисливим інтересам церкви, яка дбала про свої соціально-політичні інтереси.

Одна тільки громадянська доблесть не бралася церквою до уваги при підборі кандидатів у святі. Досить згадати імена таких великих людей, як Дмитрій Донськой, Іван Сусанін, Кузьма Мінін, Дмитрій Пожарський та ін. Вітчизна, якій вони служили не за страх, а за совість, справді «хвалиться їх мужністю і перемогою», але церква не вважала за потрібне приєднати їх до лику своїх святих.

Неймовірно, але факт: дружина Дмитрія Донського Євдокія (у чернецтві, яке вона прийняла по смерті чоловіка, Євфросинія), відома тільки тим, що заснувала Вознесенський монастир у Москві, у святі потрапила, а сам він, який своєю історичною перемогою на полі Куликовім наблизив остаточне звільнення Русі від ординського іга, не потрапив. Не удостоєний!

Теза третя: віруючі радянські люди є «плоть від плоті і кість від кості» руських православних святих (там же, с. 35).

Усе те, що ми знаємо про святих руської православної церкви (і про що було розказано в книзі), переконливо свідчить про глибоку соціальну прірву, що розділяє «угодників божих» — ідеологів експлуататорських класів феодального суспільства — і віруючих громадян соціалістичного суспільства, які є складовою частиною нової історичної спільності — радянського народу.

Сьогоднішні парафіяни православних храмів — «плоть від плоті і кість від кості» не «преподобних» і «блаженних», не «святителів» і «благовірних князів», кого віруючі з сердечної простоти прославляють у молитвах і кому поклоняються як своїм «небесним заступ-

никам», а разінців і пугачовців, декабристів і потьомкінців, учасників трьох революцій і борців за Радянську владу на фронтах громадянської війни, тобто всіх тих, чию соціальну естафету вони продовжують і чиї заповіти виконують у своєму реальному житті, наповненому працею, творчістю та іншими земними турботами.

Теза четверта: прославити і обезсмертити видатних людей, забезпечити їм вічну пам'ять можна тільки одним способом — приєднавши до «сонму святих». «Скільки від початку було сильних, багатих і славних,— наводить «Журнал Московской патриархии» слова одного з давньоруських агіографів, тим самим висловлюючи свою згоду з ним,— і про жодного з них не залишилося похвального спогаду, але разом із закінченням цього тимчасового життя зникла і пам'ять про них. Одна тільки доброчесніть (святих.— *М. Г.*) безсмертна, вічна і вікопомна» (ЖМП, 1976, № 11, с. 58). У такому самому дусі висловився і митрополит Філарет (Денисенко). Коментуючи біблійний вислів «в пам'ять вічну буде праведник» (пс. 111, 6), він сказав: «Люди народжуються і помирають, спливають роки і багатьох забувають, але великі праведники в пам'яті людській живуть вічно» (ЖМП, 1979, № 4, с. 16).

Ці твердження релігійних ідеологів хибні і для нашого народу глибоко образливі. Народ ніколи не був «Іваном безрідним» і не заохочував забутливість нащадків щодо добрих справ предків. У народу чудова пам'ять. Але ця пам'ять строго вибіркова.

Справді, забуті або викликають презирство імена «сильних і багатих», які не принесли народові нічого, крім горя і страждань: жорстоких гнобителів, хижих завойовників, бездушних поневолювачів, властолюбців, користолюбців, лихварів і всіх тих, хто ідеологічно виправдовував їхні діяння, експлуатуючи віру пригноблених у бога і авторитет святих.

Зате збережені навічно в пам'яті народній імена і подвиги тих, чиє життя і діяльність були служінням народові, Батьківщині, чий значний вклад у скарбницю матеріальної і духовної культури ми успадкували і примножуємо.

У цьому сонмі безсмертних є і деякі особи, приєднані руською православною церквою до «лику святих»,—

ті, у кого були не мнимі, а справжні заслуги перед Батьківщиною.

Шануємо ми Нестора-літописця, але не як «чудотворця», а як творця найціннішої пам'ятки давньоруського літописання — «Повісті временних літ», з якою знайомиться кожна радянська людина, яка вивчає вітчизняну історію.

Віддаємо хвалу іконописцю Андрію Рубльову, який безсмертний не тому, що церква приєднала його до лику «преподобних», а виключно завдяки створеним ним геніальним живописним творам, що є гордістю вітчизняного і світового мистецтва.

Славимо Олександра Невського — тільки не «смиренного схимника», який нібито розкаявся на смертному одрі в усіх своїх земних діяннях, а мужнього захисника рідної землі, який переміг лютих ворогів Давньої Русі. Не випадково серед вищих радянських знаків воїнської доблесті є й орден Олександра Невського, яким у роки Великої Вітчизняної війни радянського народу проти німецько-фашистських загарбників були нагороджені понад 40 тисяч офіцерів і генералів Радянської Армії.

Нашому народові є кого пам'ятати, є кого вшановувати. Гордістю народною були, є і назавжди залишаться безстрашні борці за свободу і щастя трудящих, керівники й учасники селянських війн, масових народних рухів, полум'яні революціонери, народні заступники і просвітителі, видатні діячі науки і культури, у тому числі й ті з них, кому руська православна церква оголошувала анафему і чиї імена вона всіляко намагалася витравити з пам'яті народної.

Народом прославлені і безсмертя удостоєні імена основоположників марксизму-ленінізму, їх соратники і продовжувачі початої ними справи. Безсмертні герої Великої Жовтневої соціалістичної революції і громадянської війни, які відкрили нову сторінку в історії людства. Ніколи не підуть із пам'яті народної видатні радянські громадські і державні діячі — організатори соціалістичного і комуністичного будівництва. Пам'ять у народу вічна. «Ніхто не забутий, ніщо не забуте!» —ці слова викарбувані на камені меморіалів, споруджених у багатьох містах нашої неосяжної Батьківщини. Вони звернені насамперед до загиблих у роки Великої Вітчизняної війни радянського народу проти німецько-фашистських окупантів. Але за своїм глибоким внутрішнім смислом вони ад-

ресовані всім, хто своє життя віддав народові і народом удостоєний безсмертя. Їх мільйони.

З покоління в покоління буде передаватися слава самовідданих подвижників праці, науки і культури. Назавжди запам'ятає народ імена героїчних першопрохідців космосу і багатьох інших видатних синів і дочок своїх. У вічній пам'яті героям — вічна вдячність народу своїм кращим представникам, яку береже у своєму серці кожен із нас.

ЗМІСТ

Гордієнко М. С.

Г68 Православні святі: хто вони? Переклад на українську мову, з доповненнями.— К.: Політвидав України, 1983, 292 с.

У книзі, написаній на великому історичному матеріалі, читач знайде аргументовані відповіді на запитання: кого і за що приєднувала до «лику святих» руська православна церква? Кому служив культ святих у минулому? Як використовується цей культ у сучасному православ'ї?

Г $\frac{0400000000-099}{М201(04)-83}$ 89.83 86.37

Николай Семенович Гордиенко

ПРАВОСЛАВНЫЕ СВЯТЫЕ:
КТО ОНИ?

(На украинском языке)

Киев
Издательство политической
литературы Украины

Редактори *В. П. Богданьок, В. М. Чучко*
Молодший редактор *М. М. Рогаленко*
Художник *В. А. Снігир*
Художній редактор *Н. К. Личак*
Технічний редактор *З. С. Онищук*
Коректори *М. Я. Іванова, Л. О. Романенко*

Інформ. бланк № 3200

Здано до набору 28.02.83. Підп. до друку 30.06.83. БФ 49126. Формат 84×108 1/32. Папір газетний. Літ. гарн. Вис. друк. Ум. друк. арк. 15,54. Ум. фарб.-відб. 15,96. Обл.-вид. арк. 16,11. Тираж 100 000 пр. Зам. № 3-94. Ціна 65 к.

Видавництво політичної літератури України,
252025, Київ-25, вул. Десятинна, 4/6.

Київська книжкова фабрика,
252054, Київ-54, вул. Воровського, 24.

У ПОЛІТВИДАВІ УКРАЇНИ

(м. Київ)

у 1983 та 1984 рр.

вийдуть з друку:

Не уступим пітьмі поля. *Мова укр., 20 арк., 1 крб., 200 000 пр.*

У збірнику вміщені, повністю або у скороченому вигляді, художні й публіцистичні твори українських письменників, в яких викривається реакційна діяльність Ватікану та греко-католицької церкви на українській землі, показується роль Брестської та Ужгородської церковних уній в соціальному і духовному гнобленні трудящих.

Осипов О. О. **Відверта розмова з віруючими і невіруючими**. Мова укр., 16 арк., 1 крб. 20 к., 50 000 пр.

Відомий пропагандист наукового атеїзму, колишній священик, богослов, діяч руської православної церкви, на сторінках своєї книги розповідає про власний досвід відречення від релігії, про довгі роздуми і сумніви, про тяжкий і болісний шлях переходу від глибоких релігійних переконань до активного заперечення релігії.

Ярославський О. М. **Як народжуються, живуть і вмирають боги та богині**. Мова укр., 14 арк., 60 к., 100 000 пр.

Головне завдання, яке ставив перед собою автор цієї книги, полягало в тому, щоб якнайпереконливіше, на яскравих фактах з порівняльної історії релігій — дохристиянських, християнських і нехристиянських — показати трудящим, що боги є творінням людини, наслідком придавленості її на певному етапі розвитку спочатку грізними силами природи, а пізніше — класовим гнітом. Зіставляючи вірування різних народів, автор на цікавих і дотепних прикладах, взятих з історії різних релігій, показує, що прообразом Христа послужили численні, поширені в різних частинах колишньої Римської імперії і за її межами культи вмираючих і воскресаючих богів, богів-спасителів.

Шановні читачі!

На ці книги можна зробити замовлення в усіх місцевих книгарнях, у магазинах і відділах «Книга — поштою» облкниготоргів чи облспоживспілок, а також у книжкових магазинах — опорних пунктах видавництва:

м. Київ, вул. Червоноармійська, 2, магазин № 43;
м. Харків, вул. Пушкінська, 47/49, магазин № 17;
м. Донецьк, пр. Ілліча, 2, магазин № 142;
м. Дніпропетровськ, вул. Леніна, 11, магазин № 3;
м. Суми, вул. К. Маркса, 21, магазин № 7;
м. Луцьк, вул. Леніна, 8, магазин № 2.